síntesis

FILOSOFÍA

FEMINISMO Y FILOSOFÍA

Celia Amorós (editora)

thémata

EDITORIAL SINTESIS

proyecto editorial

síntesis

FILOSOFÍA

[thémata]

◆

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

FEMINISMO Y FILOSOFÍA

Celia Amorós (editora)
María Xosé Agra, Neus Campillo
Teresa López Pardina, Cristina Molina
María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada
Alicia Puleo y Amelia Valcárcel

EDITORIAL
SINTESIS

La presente obra ha sido editada con la ayuda del Instituo de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)

Diseño de cubierta
esther morcillo • fernando cabrera

© Celia Amorós (editora)
María Xosé Agra, Neus Campillo,
Teresa López Pardina, Cristina Molina,
María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada,
Alicia Puleo y Amelia Valcárcel

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 84-7738-728-1
Depósito Legal: M. 40.554-2000

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

1 *Presentación (que intenta ser un esbozo del* status questionis*)* 9
Celia Amorós

1.1. Feminismo, filosofía y movimientos sociales 12
1.1.1. Feminismo: ¿una de "las tres Marías"?, 14. *1.1.2. El feminismo: ¿"hijo no querido" de la Ilustración?,* 23. *1.1.3. Una "idea cabezota",* 26. *1.1.4. El contrato sexual y sus centros hemorrágicos,* 29. *1.1.5. Multiculturalismo: ¿perspectiva oblicua a la perspectiva feminista?,* 45. *1.1.6. "Sólo los hombres en la ciudad...",* 52.

1.2. El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género 62
1.2.1. ¿Reivindicaciones anacrónicas?, 62. *1.2.2. Simone de Beauvoir zanja una polémica,* 66. *1.2.3. Vindicación y crítica al androcentrismo,* 68. *1.2.4. Debates en torno al género: de la "objeción de conciencia" a la "parodia",* 72. *1.2.5. Psicoanálisis y feminismo: ¿otro matrimonio desdichado?,* 82. *1.2.6. De la identidad genuina al mito del matriarcado,* 86.

1.3. El feminismo como crítica cultural y filosófica 97
1.3.1. Feminismo, crítica y filosofía, 97.

1.4. Bibliografía 107

PARTE I
Feminismo, filosofía política y movimientos sociales

2 *Las filosofías políticas en presencia del feminismo* 115
Amelia Valcárcel

2.1. Las filosofías políticas en presencia del feminismo 116

2.2. El primer liberalismo 117

2.3. El segundo liberalismo 120
2.4. Societarismos y feminismo 121
2.5. La sociedad masa 123
2.6. Fascismo y patriarcado 127
2.7. Feminismo y democracia 130
2.8. Bibliografía 132

3 *Multiculturalismo, justicia y género* 135
María Xosé Agra Romero

3.1. Multiculturalismo 136
3.1.1. Monoculturalismo e individualismo, 138. *3.1.2. La política de la identidad,* 140. *3.1.3. La política del reconocimiento,* 143.
3.2. Justicia y género 148
3.2.1. Identidad, diferencia e igualdad: el debate en el seno del feminismo, 151. *3.2.2. Justicia y política de la diferencia,* 156. *3.2.3. Redistribución y reconocimiento: enfoques duales,* 161.
3.3. Bibliografía 164

4 *Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano"* 165
Alicia Puleo

4.1. Nuevos problemas, nuevos desarrollos del pensamiento 165
4.2. De la fusión mística a la gestión económica razonable 170
4.3. ¿El ecofeminismo como Ilustración de la Ilustración? 179
4.4. Bibliografía 189

PARTE II
El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género

5 *La noción de sujeto en el humanismo existencialista* 193
Teresa López Pardina

5.1. La concepción de sujeto en la filosofía existencial de Simone de Beauvoir 193
5.1.1. Desarrollo de la concepción del sujeto en El segundo sexo, 198. *5.1.2. La mujer como la otra en los mitos patriarcales,* 199.

5.1.3. Inmanencia y trascendencia en los comportamientos humanos: los caminos de la inmanencia en El segundo sexo, 202. *5.1.4. Los caminos de la trascendencia en* El segundo sexo, 207.
5.2. Interpretaciones de y críticas a la noción de sujeto en Beauvoir ... 209
5.3. Bibliografía ... 213

6 ***Feminismo y psicoanálisis*** ... 215
María Luisa Pérez Cavana
6.1. El primer debate ... 215
6.1.1. Freud y el "enigma de la feminidad", 215. *6.1.2. Las voces disidentes*, 217.
6.2. El segundo debate ... 220
6.3. Desarrollos feministas del psicoanálisis ... 221
6.3.1. Las teorías psicológicas: relaciones objetales e intersubjetividad, 221. *6.3.2. Aplicaciones y explicaciones psicoanalíticas dentro de la epistemología feminista*, 224. *6.3.3. La situación psicoanalítica como modelo alternativo de conocimiento*, 227.
6.4. La corriente lacaniana ... 228
6.5. Bibliografía ... 230

7 ***De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia*** ... 231
Luisa Posada Kubissa
7.1. Diferencia y feminismo francés: La ética del *como si* ... 231
7.1.1. Postmodernidad y diferencia en el feminismo francés, 232. *7.1.2. Luce Irigaray y la ética del* como si, 235.
7.2. La estética de la diferencia en el feminismo italiano ... 240
7.2.1. Raíces de la diferencia italiana, 240. *7.2.2. Luisa Muraro o la estética de la diferencia*, 244.
7.3. Conclusiones y reflexiones ... 251
7.4. Bibliografía ... 253

8 ***Debates sobre el género*** ... 255
Cristina Molina Petit
8.1. La "actitud natural" ante el género ... 257
8.2. El género como categoría analítica ... 260

8.2.1. El cuerpo construido, 261. *8.2.2. El sexo dirigido,* 264.
8.3. El género como sistema de organización social 267
8.3.1. El sistema de sexo-género en Gayle Rubin, 267. *8.3.2. Teorías del sistema dual (patriarcado –o sexo-género– y capitalismo),* 269.
8.4. El género como criterio de identidad .....
8.4.1. La identidad de la mujer, 275. *8.4.2. El sujeto del feminismo o la identidad común,* 277.
8.5. Contra el género 280
8.6. Bibliografía 284

PARTE III
El feminismo como crítica cultural y filosófica

9 ***El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo*** 287
Neus Campillo
9.1. Crítica cultural y feminismo: de "la dialéctica del sexo" al Cyborg 287
9.1.1. La revolución de la anticultura, 289. *9.1.2. El Cyborg como salida al laberinto de los dualismos,* 293. *9.1.3. Los límites de la crítica de la cultura,* 298.
9.2. El feminismo entre la teoría crítica y la crítica situada 300
9.2.1. Crítica como articulación de norma y utopía, 304. *9.2.2. Crítica situada como crítica social sin filosofía,* 308. *9.2.3. Crítica como resignificación,* 311. *9.2.4. Hacia una crítica feminista autónoma,* 314.
9.3. Bibliografía 318

1

Presentación

(que intenta ser un esbozo del status questionis*)*

Componer un libro bajo la rúbrica de «Filosofía y feminismo» plantea problemas de muy diversa índole. La bibliografía sobre el tema es ya ingente: cubre un campo difícil de abarcar y de contenidos variopintos. Cabría adoptar, pues, diversas opciones, tanto en lo referente a los enfoques como a las temáticas. La mía, por supuesto, viene condicionada por mi particular concepción de lo que sea la filosofía, qué sea el feminismo y cuál sea la naturaleza de la conjunción que los relaciona. No hay consenso entre los filósofos acerca de qué sea filosofía. Nuestro gremio, en permanente proceso constituyente, cuando aborda –y lo hace a menudo– cuestiones metafilosóficas llega a conclusiones tales como aquella a la que se llegó hace no mucho en un Congreso: «filosofía es lo que hacen los filósofos»... ahora añadiríamos: "y las filósofas". En cuanto al feminismo, las corrientes son muy distintas, y los debates pueden ser denominados intra e interparadigmáticos por lo que concierne a los paradigmas filosóficos que nutren de muchos de los supuestos desde los que tales debates se configuran. Corrientes y debates tan ricos y diversos que ya se habla de "feminismos" en plural. En lo que concierne a la relación entre ambos es obvio que la idea de la misma dependerá de las concepciones de la filosofía y del feminismo que se adopten, y, en función de ellas, se determinará cuál es la temática más relevante.

Empecemos, pues, por la que desde cierto punto de vista deberíamos terminar, es decir, por la filosofía. Afirmo que es por donde deberíamos terminar porque qué sea feminismo filosófico es algo de lo que espero que se pueda tener una idea mínimamente cabal tras haber leído este libro. He de aclarar, por otra parte, que prefiero con mucho hablar de feminismo filosófico que de filosofía feminista. A la filosofía *qua tale* quizás no sea pertinente adjetivarla. Por otra parte, si distin-

guimos entre tareas deconstructivas y reconstructivas de la filosofía, quienes a estos menesteres nos dedicamos hemos de confesar que, hoy por hoy, son las primeras las que prioritariamente nos ocupan. Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente –si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece– por varones y para varones, la tarea de deconstrucción –no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza el término como sinónimo de crítica– es todavía ingente. La expresión "filosofía feminista" parece connotar un quehacer constructivo y sistemático que, de hecho, estamos aún en condiciones precarias para abordar: sin contar con los problemas que en la actualidad plantea hacer filosofía sistemática en general, feminista o no. Los rendimientos deconstructivos priman, pues, sin duda, sobre los reconstructivos y, si es que llegase a ser posible hacer una filosofía feminista, a lo mejor, por ello mismo, dejaría de tener sentido: las feministas podríamos entonces sentirnos, cómodamente y sin trampas, identificadas con la filosofía que harían todos y todas. (Las "pensadoras de la diferencia sexual" discreparán radicalmente, por razones que quizás ya pueden intuirse y sobre las que volveremos, de estas estimaciones mías). Prefiero, por estas razones teóricas y algunas otras de orden pragmático, hablar más bien de feminismo filosófico. (Debo la distinción y lo que ésta me sugiere a mi buen amigo José Luis Pardo.) Pues lo que se quiere dar a entender con esta denominación es que el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente. Lo es porque tiene implicaciones filosóficas y porque, como forma de pensamiento, es, en su entraña misma, filosófico. Para justificar esta aseveración me veo obligada a volver acerca de qué sea la filosofía. Y me atrevería a decir que la filosofía, pese a lo vano quizás –Kant lo sintió como nadie– del empeño, es una voluntad irredenta de totalizar. Habrá muerto la totalidad, pero creo que la voluntad de totalizar, pese a Foucault y muchos otros, sigue viva. Habrá muerto quizás el sujeto, pero no el de esta voluntad, el de este *conatus*, que sigue vivo. Paradójicamente, se decreta la muerte de la totalidad y del sujeto cuando empiezan a darse las condiciones para hablar de ambos con un mínimo de seriedad. Hegel decía: "lo verdadero es el todo, la orgía báquica en la que ningún miembro deja de estar embriagado". Pero dejaba fuera el continente africano, irrelevante para la historia del espíritu, abstemio. El sujeto de la modernidad hablaba de sí mismo con voz engolada cuando ni siquiera las mujeres burguesas eran sujetos del derecho civil de administrar sus propiedades. La filosofía se ha autocomprendido a sí misma como pensamiento del propio tiempo en conceptos así como "autoconciencia de la especie". Pero la especie, en autoconciencia de la cual se han venido constituyendo las filosofías históricas, no ha sido sino "la especie humana, ese club tan restringido" del que hablaba Jean-Paul Sartre. El pensamiento feminista trata de dar articulación teórica a un movimiento social que está provocando cambios antropológicos de dimensión insólita. De este modo, al dar protagonismo a esa mitad de la especie, peregrina y rocambolescamente

conceptualizada por los filósofos cuando no excluida de cualquier forma idónea de conceptualización, interpela las formas de autoconciencia que tomaban como su referente ese "club tan restringido" de varones (blancos, de clase media, etc.). Sólo por esa interpelación cobra ya relevancia filosófica. No ya porque impugne el censo y lo modifique sino porque, en virtud de esa misma modificación, las formas que haya de asumir la autoconciencia de la especie van a ser, desde luego, completamente distintas. Volveremos sobre ello en uno de los capítulos de este libro.

Si nos asomamos al panorama que presenta el pensamiento feminista, a primera vista dista de ser un panorama homogéneo. Podemos preguntarnos incluso si el término feminismo puede ser usado en un sentido unívoco. Sería precipitado pronunciarnos al respecto antes de haber desplegado –y espero que este libro colabore a ello en alguna medida– los elementos de juicio que pueden dar algunas claves a los efectos. Por lo pronto, podemos decir que, si bien se trata de un panorama complejo, no es en modo alguno caótico; tiene su lógica interna y es susceptible de ser cartografiado. Y, en buena medida, sirven para orientarse en él –si bien con unas modulaciones muy significativas– los mismos parámetros con los que nos orientamos en el laberinto de las corrientes del pensamiento filosófico actual. Digo "en buena medida" porque el feminismo no es algo que se deduce, como apéndice que podría titularse: "aplicación a la problemática de las féminas", de los principios generales que vertebran o inspiran una filosofía. Tiene sus exigencias propias, sus *tempus* propios derivados de la dinámica del movimiento social que trata de teorizar, es decir, de hacer visible y de descifrar. Ello determina exigencias conceptuales propias. Pero, por otra parte, es indudable que las feministas ni pensamos ni vivimos solas: compartimos, más bien desde los márgenes que en los centros hegemónicos, pero compartimos al fin, un mundo social, cultural, intelectual y académico con los varones. Así, los lineamientos fundamentales del pensamiento que tiene implantación en ese mundo funcionan como inevitables –deseables en algunos casos, menos en otros– referentes teóricos para las elaboraciones conceptuales de nuestra propia situación. De este modo, hay una dialéctica: no puede decirse que las teóricas feministas seamos sin más "la voz de su amo" que pone el *touche* feminista al dar su réplica ni que el pensamiento feminista, autometabólico e incontaminado, le dé forma a una "palabra (genuina) de mujer" que sólo hablaría con otras mujeres asimismo genuinas. (En los discursos acerca de esta feminidad genuina, que pretenden reconstruir a la vez que preservar "las pensadoras de la diferencia sexual", se oyen sospechosos ecos de Heidegger, Derrida, por no citar a otros que, genuinos o no, según todos los indicios son varones.) Existe una dialéctica porque empieza a producirse un diálogo explícito entre filosofía y feminismo, si bien desequilibrado, obviamente, a favor de los filósofos varones quienes, pese a ser fervorosamente estudiados por las teóricas feministas, muy rara vez se dignan a ser sus interlocutores. La filosofía empieza a tomar nota –si bien tímida y cicateramente–

de que las demandas de las mujeres exigen replanteamientos conceptuales radicales en sus esquemas teóricos, y difícilmente podría ser de otro modo, pues tales esquemas teóricos han sido trazados por lo general como si las mujeres no existieran, o, cuando se toma en cuenta que existen, se les adjudica por parte de los sesudos pensadores un lugar no negociado y que las feministas impugnan. En estas condiciones, como lo dijo con gracia una pensadora feminista, no basta con la fórmula «añada "mujer" y remueva». Hay que rehacer la receta si es que hay que incluir los nuevos ingredientes.

1.1. Feminismo, filosofía y movimientos sociales

Los primeros en tomar conciencia de la necesidad de estas remodelaciones en el ámbito de la teoría para dar respuesta a los retos del feminismo como movimiento social fueron, como no podía ser de otra manera, los filósofos y las filósofas políticos. Porque el feminismo es en su entraña político, es una irracionalización de las relaciones de poder identificadas en ámbitos en los que pasaban desapercibidas como tales bajo otros ropajes ideológicos: el amor y los afectos en el "natural" e íntimo ámbito de lo privado cuya lógica sería inconmensurable e irreductible a la que rige el mundo público, el espacio que, desde Grecia, se vino a conceptualizar como espacio de los varones iguales, el ámbito de la *isonomía*. El feminismo es político ya sólo por el hecho de impugnar lo definido como política por quienes reparten y nombran los espacios, es decir, por quienes ejercen el poder. Cristina Molina ha caracterizado el patriarcado como "poder de asignar espacios" (Molina, 1993). El lema del feminismo de los setenta, teorizado sobre todo en la obra *Política sexual* de Kate Millet (Millet, 1969), fue "lo personal es político". Con ello las feministas no querían decir, obviamente, que todo lo privado hubiera de ser público ni que fuera deseable abolir toda distinción entre ambos espacios: llamaban la atención, en primer lugar, sobre el hecho de que aquello que pertenece al ámbito de "lo privado" y lo que concierne al de "lo público" ha sufrido cambios y transformaciones históricas; en segundo lugar, reclamaban que las relaciones de poder que juegan en el espacio llamado "privado" fueran visibilizadas, sometidas a debate, a normatividad y a consenso, que fueran, pues, en este sentido, politizadas; en tercer lugar, pedían –y seguimos pidiendo– una renegociación permanente de los límites entre lo privado y lo público, es decir, que se sometan a la discusión pública y al control consciente de todos y todas aquellos aspectos de la vida social, los cuales, bajo la sacrosanta etiqueta de "privados", epistemológicamente eran ciegos –se sustraían a la visibilidad y a la conceptualización– y, por la misma razón, ética y políticamente inmunes. Se estima así que los parámetros que rigen en el ámbito en que las relaciones de poder, por considerarse que tienen lugar entre iguales, deben ser normativizados y explícitos,

son asimismo pertinentes –con los reajustes que en algunos casos puedan estimarse adecuados– en aquel otro en el que se ha querido ignorar que tales relaciones existen. Pues la presunción de la inexistencia de las relaciones de poder servía para sustraerlas de entrada a la contrastación argumentativa, a cualquier problematización que pudiera sugerir que deben ser sujetas a normas. De este modo, el feminismo venía a decir que las relaciones llamadas "personales" no sólo son políticas en el sentido de que son relaciones donde el poder se ejerce de hecho, sino que deben ser *politizadas* porque, partiendo de la innegabilidad de que son políticas, no se puede dar por bueno sin más su *modus operandi*. Por ello, hay que hacer *objeto de reflexión* la demanda de convalidación normativa que en este ámbito procede, así como cuál debe ser la naturaleza específica de esa normatividad. Un ejemplo paradigmático sería el problema de la "violencia doméstica", el cual, a pesar de la racanería con que las inercias patriarcales se negaban a reconocerlo como fenómeno social de dimensión estructural, ya está "en común" y "en el medio". "En común" y "en el medio" ponían los antiguos guerreros griegos, disponiéndose ellos mismos en círculo alrededor, es decir, equidistantes –como los radios de la esfera redonda del Ser de Parménides: "ni mayores ni menores en algún lado, lo que impediría su cohesión"– las cuestiones que había que debatir, es decir, las cuestiones públicas. Como nos lo ha explicado Jean Pierre Vernant (Vernant, 1973), en Grecia la política y la filosofía nacieron de un mismo parto, hermanadas. Pudieron nacer en el momento en que comenzaron a perder su vigencia viejas legitimidades fundadas en aquellos mitos que, mientras estuvieron orgánicamente ligados al ritual, conservaron una eficacia simbólica. Ahora bien, esta eficacia simbólica resultó cada vez más erosionada cuando, por circunstancias diversas, tales vínculos se debilitaron: entonces la legitimidad del poder político y el sentido del orden cósmico, antes íntimamente entrelazados, se separaron y, en virtud de esta bifurcación misma, ambas esferas, ahora separadas, se constituyeron en ámbitos de cuestiones abiertas. Si, en efecto, el orden de las estaciones y del universo físico deja de funcionar como referente de sentido para la legitimidad del orden social –así ocurría y así se plasmaba en la ceremonia del Año Nuevo babilónico–, el propio orden social, ahora ex-pósito, puesto ahí sin la cobertura de los esquemas simbólicos que antaño lo integraban, demanda extraer normas de legitimidad desde sí mismo. Es entonces cuando el poder, puesto en común y en el medio, se vuelve problemático en su legitimidad, pues, en la medida en que nadie está instituido en jefe por una instancia extrapolítica, se hace posible y necesaria la apertura de un espacio de iguales. Paralelamente, un orden cósmico no impregnado de la proyección de sentido que sobre él arrojaba el imaginario simbólico de lo social, al que tan penetrantemente se ha referido Castoriadis, queda expuesto a toda clase de preguntas acerca de su consistencia, de su ser: se constituye así el campo de *ta meteora*, los fenómenos físicos, como ámbito nuevo de fenómenos por explicar que requerirá explicaciones asimismo nuevas.

Así pues si el feminismo es, en su entraña misma, político en cuanto puesta en cuestión del poder más ancestral de cuantos han existido sobre la Tierra: el de los varones sobre las mujeres es, en la entraña de esa entraña, filosófico. Esta puesta en cuestión es de tal calibre que, necesariamente, incide *reflexivamente* sobre la jerarquía *acríticamente* asumida entre las dos modalidades sexuadas de la especie humana, los varones y las mujeres. El *espacio de reflexividad* así abierto tiene implicaciones antropológicas profundas: impugna el insidioso solapamiento entre el *anthropos* –que se refiere a lo humano en sentido genérico– y el *aner,* el varón, solapamiento que ha viciado casi sistemáticamente los discursos filosóficos. Habremos de volver una y otra vez sobre las consecuencias teóricas y prácticas de ese insidioso solapamiento, pues han sido recurrentemente devastadoras. Hasta el punto de que aquello que llega a esterilizar y a paralizar los pensamientos más poderosos es, justamente, el punto en que se produce de forma más acrítica el –repito intencionadamente el adjetivo– "insidioso" solapamiento: punto ciego recalcitrante que vuelve provincianos los pensamientos más cosmopolitas, roca dura contra la que naufraga la lucidez. Hay que localizarlo en las filosofías porque, inevitablemente, en mayor o en menor medida, en los choques con la opacidad de la roca producidos por este punto ciego, las filosofías sufren envites. Envites cuyas consecuencias van desde las salpicaduras –perlas misóginas dispersas aquí y allá en un discurso– hasta el hacer aguas por los agujeros de la incongruencia.

1.1.1. *Feminismo: ¿una de "las tres Marías"?*

En la medida, pues, en que, por las razones que vamos exponiendo –y muchas otras que tendremos ocasión de ver al hilo de los capítulos de este libro–, fue la filosofía política la primera en acusar *los efectos reflexivos* del feminismo como movimiento social y como forma de pensamiento, hemos considerado oportuno, desde el punto de vista de la selección temática, comenzar por un conjunto de trabajos que abordan aspectos fundamentales de esa recepción. Pues, *a fortiori,* el feminismo, en su configuración como movimiento social de los setenta, lanza una serie de pseudópodos que lo llevan a relacionarse, teórica y prácticamente, con otros movimientos sociales como el ecologismo y el pacifismo. Estimo que la relación entre ecologismo y feminismo es quizá la que da mayor juego teórico; en mi opinión, lo ha dado de hecho y esta es la razón por la que le dedicamos un capítulo en especial. Por su parte, las relaciones del feminismo con el pacifismo han tenido en las situaciones de guerra concretas –más precisamente, en la Segunda Guerra Mundial– contrastaciones políticas de las que no se deriva para el feminismo una valencia política unívoca. Nos explicamos: el movimiento sufragista británico tomó durante la guerra partido beligerante y colaborador con la patria y con los aliados

en la causa de la democracia, a consecuencia de lo cual, tras una lucha de casi un siglo por el voto con resultados infructuosos, las mujeres lograron como premio este derecho elemental de ciudadanía al finalizar el conflicto bélico. Por el contrario, en EEUU las sufragistas adoptaron una actitud pacifista. Estimaban como una contradicción el hecho de que luchara a escala internacional por la democracia el mismo país que, con su actitud de negación del voto a las féminas, demostraba no ser demócrata. En tales condiciones, lo mejor era quedarse al margen. No puede decirse, pues, que las feministas se hayan comportado como pacifistas en todas las circunstancias: consideraciones tácticas diversas las han llevado a adoptar actitudes asimismo diversas. Por otra parte, desde la Guerra del Peloponeso –*La Asamblea de Mujeres* y *Lisístrata,* entre otras comedias de Aristófanes, lo ponen de manifiesto–, los conflictos armados, al movilizar un contingente importante de varones, provocan desestabilizaciones en las asignaciones sociales de roles a los varones y a las mujeres, con la consiguiente crisis de las legitimaciones ideológicas de tales repartos: así lo describe Sara Pomeroy en su libro *Diosas, esclavas y rameras* (Pomeroy, 1976). Por otra parte, esta desestabilización social concurre con una radicalización, por parte del ala izquierda de la sofística, del paradigma de la *isonomía,* de la igualdad de los ciudadanos ante el *nomos,* las leyes de la *polis.* Esta radicalización fue la que llevaron a cabo Antifonte y Licofrón: "[... Todos hemos nacido según la naturaleza sin excepción de la misma manera, extranjeros o helenos. Ello permite a todos los hombres descubrir por naturaleza similarmente las cosas necesarias. Así es posible lograr conocerlas todas de idéntico modo y en este sentido ninguno de nosotros puede ser diferenciado como bárbaro o heleno. Respiramos todos el aire a través de la boca y la nariz y también todos comemos con ayuda de las manos"]. Las virtualidades de una radicalización de este calibre llegan a poder ser aplicadas, por analogía, a las mujeres.

Si, dando un inmenso salto de siglos, por el que pedimos perdón, nos trasladamos a la Segunda Guerra Mundial, podemos ver que fue la causa de que las mujeres americanas salieran en masa de sus hogares para ocupar los puestos de la industria, los servicios, el comercio y la administración abandonados por los varones. Para hacerlas volver a sus casas cuando éstos regresaron hizo falta un complejísimo dispositivo ideológico: propaganda en los *mass media* de las excelencias de la "directora gerente de su hogar", reciclaje de la antigua "fregona"; terapias adaptativas para las que no se mostraban particularmente entusiasmadas con tales excelencias, literatura sobre la crianza de los hijos como trabajo *full time* presentado a modo de una nueva *expertise,* y todo ello aderezado de divulgación de la sociología funcionalista parsoniana que proclamaba la complementariedad del "rol instrumental" y el "rol expresivo" adjudicados respectivamente al marido y a la mujer en la pareja... Este ingenioso y complejo dispositivo –Foucault *avant la lettre*– fue analizado y denunciado con agudeza y energía por la feminista liberal Betty Friedam en su libro

La mística de la feminidad (Friedam, 1974): así bautizó el llamado "problema que no tiene nombre" con el que se hacía referencia a la neurosis del ama de casa americana, a ese extraño malestar innominado que sentían tantas y tantas mujeres obligadas a ser las eternas interinas que jamás toman posiciones propias en ninguna parte... salvo en el "lugar natural" aristotélico para hacerlas volver al cual hubo de desplegarse todo un entramado de artefactos no precisamente "naturales".

Con estas pinceladas históricas, bastante apresuradas y toscas, no trato de sugerir que más nos vale a las mujeres ser belicistas que pacifistas. Marvin Harris ha demostrado en sus excelentes análisis antropológicos que hay una relación entre guerra y misoginia. Además, ni siquiera hace falta ir a las sociedades etnológicas: las violaciones masivas por los serbios de las mujeres bosnias son trágicamente expresivas de un aspecto más que relevante de la relación entre mujeres y guerras. Me limito a indicar la complejidad del problema con el propósito de pinchar ese globito triple que anuncia los movimientos feminista, pacifista y ecologista en retahíla como si se tratara de una santísima trinidad laica o algo así. Lejos de que entre los tres movimientos reine la armonía preestablecida, hay entre ellos tensiones que no se pueden soslayar a golpe de sindéresis, subsumiéndolos bajo una rúbrica emancipatorio-utópica que todo lo hermana pero que, a la vez, todo lo aplana. Discrepo en algunos aspectos significativos de la concepción de la utopía de Fernando Savater como "el ser atrapado del deseo en el fantasma del reglamento": ciertamente, hay realizaciones tiránicamente pormenorizadas de anhelos de justicia que se convierten por ello mismo en la negación de todo ideal de justicia, pues éste, en tanto que ideal, es regulativo y asintótico y nunca, por lo mismo, se realiza. Quizás, sin embargo, este sentido de "utopía" sea demasiado estipulativo y restrictivo (cabría discutir incluso si se solapa exactamente con la utopía como género literario, aunque sin duda lo cubre en buena medida) si se tiene en cuenta cuáles son las connotaciones con las que el término funciona de hecho en muchos y relevantes contextos de uso. Pero hay un aspecto del análisis de Savater (Savater, 1998) y de su propuesta de distinguir entre ideal y utopía con el que coincido plenamente. Para el autor de *Ética para Amador,* en las utopías todos los ideales casan perfectamente: ya sean matrimonios monógamos, polígamos o *ménages à trois,* todos se realizan conjunta, armónica y sincrónicamente. Se nos ahorran así tensiones desgarradoras que se plantean a veces cuando hay que renunciar a un ideal por otro, y lo que, sin llegar a casos tan extremos, sucede la mayoría de las veces: que hay que establecer prioridades, determinar *tempus,* aplazamientos provisionales de las posibles realizaciones parciales de los unos en relación con los otros, etc. Hegel sabía, frente a Kant, que no hay nada real que no sea complejo y contradictorio en sus determinaciones, y significativamente, por ello mismo, renunció a toda utopía como "mala infinitud". Kant nos dio los ideales, pero sin las mediaciones que siempre hay que poner en juego si se quiere, no ya que se realicen con escrupulosidad orde-

nancista, pero sí que tengan algo que ver con lo real. Pues toda relación real conlleva algo de tensión, a diferencia de los ideales que se formulan en términos puramente contrafácticos. En la utopía, vista críticamente por Savater, los ideales se realizan todos y simultáneamente: con ideales sin mediaciones con lo real y con realidades depuradas de complejidad y contradicción tenemos todos los elementos que se prestan a las operaciones de compatibilización más fáciles. Tan fáciles como falsas. Justicia y benevolencia, libertad y fraternidad responderían al mismo tiempo y a la misma convocatoria: sólo que la justicia pierde así sus aristas y la benevolencia sus flexibles contornos; la fraternidad se presenta unilateralmente sin el reverso de terror que, como muy bien lo vio Sartre, toda libertad juramentada lleva consigo (Sartre, 1985)...

En fin, volvamos tras estas consideraciones a nuestras "tres Marías", o a la tríada de movimientos sociales que tantas veces son presentados como si constituyeran un solo lote. Como todo lo que concierne a "la Mujer", parecería como si la Paz y la Naturaleza, por tener, como dirían nuestros ingeniosos papanatas, nombre de mujer, pudieran ser tratado a modo de un ámbito de lo cuasi-indiscernible. Contra esta visión simplista, hemos tratado de poner de manifiesto sólo algunas de las tensiones y paradojas que se producen en las relaciones entre los intereses emancipatorios de las mujeres y las dinámicas de la guerra y la paz. Por su parte, Amelia Valcárcel, en lo que concierne al ecologismo, ha formulado la pregunta acerca de si el planeta podría soportar las implicaciones de la emancipación femenina de acuerdo con los estándares de Occidente –pues, hoy por hoy, no parece que haya otros–. En *La política de las mujeres* (Valcárcel, 1997) la plantea de pasada y no le da respuesta. Quizás podríamos inferir cuál es su opción a partir del modo como aborda el problema acerca de las prioridades y los *tempus* de la emancipación respectiva de las mujeres de los países desarrollados y de las del Tercer Mundo. Nuestra autora, si no la interpreto mal, vendría a decir que más les vale a estas últimas esperar a que se consoliden nuestras cotas de igualdad, tan duramente conseguidas. Confía en que la idea de igualdad tiene tal capacidad de irradiación que ellas se beneficiarán, si le echan un poco de paciencia, de nuestras conquistas, y ello sería preferible a plantearlo todo a la vez. Así pues, primero, la solidaridad, que es, en realidad, un pacto juramentado, por razones pragmáticas, entre las pares de los países occidentales. Conviene que así sea para que pueda realizarse "la otra solidaridad", es decir, la solidaridad en el sentido, más intuitivo e inmediato –el primero es más estipulativo, por tanto, no unívoco con respecto al segundo–, de ayuda que se presta por *sympatheia*. Publicaré en otra parte una crítica detallada de esta posición que no voy a reproducir aquí. Valcárcel, por su parte, en su artículo "El derecho al mal" (Valcárcel, 1980) sacaba, con respecto a las relaciones entre "la mujer" y la naturaleza, las implicaciones que, por lógica impecable, se derivaban de sus premisas: la igualdad y la universalidad, aunque haya que lograrlas al precio de tener

que igualar por abajo, sacrificando contenidos excelentes, son preferibles a la excelencia de unos contenidos que no resulta posible universalizar. Para ejemplificar lo que podría parecer demasiado abstracto: Bertrand Russell, en su obra *Vieja y nueva moral sexual,* criticaba a las sufragistas por incluir entre sus demandas, además de la ley seca (por muy comprensibles razones, ya que eran las mujeres quienes sufrían malos tratos por parte de los maridos ebrios), la castidad en lo concerniente a la moral sexual. Adelantado por supuesto que tal comportamiento sexual conti-
nente sea más excelente que el desenfreno, parecía evidente que los varones, en es
punto, "estaban por la labor", si se nos permite la expresión, en medida todavía
menor que por el voto femenino. Las mujeres, pues, podían optar entre mantene
su excelente castidad como ideal para ellas solas, y con ello perpetuar el doble están
dar de moralidad de siempre para preservar "la suma de bien" sobre la Tierra,
bien relajar las pautas de su conducta ajustándolas a las de los varones. Sólo si hac
an esto último se lograba la –kantianamente deseable– universalidad formal, si bie
al precio de sancionar un contenido que Kant hubiera deseado menos que nada
¡el triste espectáculo de unas sufragistas tan golfas como los hombres! Pues bien,
aplicamos el dilema al problema ecológico, encontraremos que no hay razón algu
na para que las mujeres tengan que constituirse en salvadoras del planeta y reden
toras de los males de la razón instrumental: en nombre de la universalidad, Va
cárcel nos invita a que no cuidemos la naturaleza, sino que la destrocemos com
hacen ellos, en nuestro caso "con el fervor del neófito". ¡Si Vandhana Siva la oye
ra! Los lectores de este libro van a oír a Vandhana Siva, la ecofeminista india, y
las mujeres a las que esta teórica da voz –me refiero a las mujeres que se ataban
los árboles que los colonizadores querían cortar para imponer como alternativa unc
cultivos totalmente nocivos para el medio– en la exposición de Alicia Puleo en
capítulo que trata de ecofeminismos. Por mi parte, les aseguro que Amelia Valcá
cel no carece en absoluto de sensibilidad ecológica, todo lo contrario, pero su sen
sibilidad teórica es demasiado fina como para no captar aristas de los problema
que otros y otras pasan sobre ascuas. Yo misma he objetado al planteamiento de l
autora de *Hegel y los problemas de la ética* (Valcárcel, 1988) que uno de los presu
puestos de su argumentación en "El derecho al mal" es discutible: el principio –apli
cable en caso de conflicto entre normas– que enuncia en términos de "compórta
te, mujer, como un varón lo haría porque, hoy por hoy, es el único que detenta l
universalidad" plantea el problema de la interpretación del referente de "un varón
en este contexto. Pues, quizás, solamente en el caso de la moral sexual podría deci
se que los varones *qua tales* tienen un código único de moralidad, un código d
género, en el sentido, al menos, de que aquellos que no son autopermisivos perso
nalmente, tienen sus guiños de complicidad con quienes lo son (al menos hasta "
caso Lewinski" del presidente Clinton, que merecería una discusión aparte). Aho
ra bien, en cuestiones como la actitud ante la naturaleza y la paz tienen opcione

diferenciadas como individuos. ¿Como qué varón me comporto, pues? ¿Como los que patrullan en Greenpeace o como los que talan los bosques del Amazonas? Mi objeción, con todo, no lima muchas de las aristas del problema planteado por Valcárcel. El lindo globo triple está pinchado y bien pinchado. Habrá que insuflarle nuevo aliento, si alguien prefiere llamarlo así, utópico, a lo que en inadecuada forma pretendió levantar el vuelo. Pero habrá que hacerlo, desde luego, de modo distinto y desde otros presupuestos.

Inadecuado fue, y lo sigue siendo, desde luego, a nuestro juicio, el modo como el llamado "feminismo cultural" articuló los significados de lo que hemos llamado "las tres Marías: la Mujer, la Paz y la Naturaleza". Para esta corriente del feminismo, la emancipación de las mujeres se cifra en la construcción de una cultura femenina alternativa a la cultura masculina hegemónica, tal como lo ha sintetizado Alice Echools (Echools, 1989). En sus vetas más significativas, el feminismo cultural puede ser asumido como una deriva del feminismo radical de los setenta, cuya representante más genuina fue Shulamith Firestone, autora de *La Dialéctica del Sexo* (Firestone, 1970). En este mismo volumen, Neus Campillo trata de esta autora al contrastar el modelo firestoniano de crítica cultural con su propia concepción del feminismo como cultura crítica. Tendremos ocasión, pues, de volver sobre esta sugerente teórica del feminismo radical. (Utilizamos "radical" en el sentido técnico en que designa una tendencia específica dentro del feminismo, no como juicio de valor comparativo acerca del grado en que unos feminismos serían más "radicales" que otros, como a veces se hace en el uso común: "¡es que tú eres una feminista muy radical!") Aquí nos limitaremos a indicar que el feminismo radical americano es una construcción teórica inestable. Inestable porque, por un lado, radicaliza la idea de igualdad, de raigambre ilustrada, hasta el punto de proponer una neutralización de las diferencias sexuales biológicas explotando las posibilidades de las nuevas tecnologías reproductivas; por otra, representa unas peculiares modulaciones en clave feminista del freudomarxismo, fundamentalmente en su versión marcusiana: se propone la panerotización de la vida como ideal utópico, triunfo de las virtualidades subversivas del principio del placer sobre un principio de realidad en el que destiñe el principio capitalista del logro. En este contexto, se distinguen dos modalidades de cultura: la modalidad estética, que correspondería al principio femenino, y la tecnológica, propia del principio masculino. (Encontraremos en el capítulo dedicado al feminismo como crítica cultural y al significado de "crítica" en el feminismo, recogido en este volumen y que constituye la aportación de Neus Campillo, una referencia más pormenorizada a esta cuestión.) Firestone piensa en clave utópica –pues no nos da un programa político acerca de cómo instrumentarla– en una integración de ambas modalidades culturales en lo que sería una suerte de cultura andrógina. Sin embargo, el hecho de haber atribuido subtexto de género, respectivamente femenino y masculino, a las modalidades estética y tecnológica de la

cultura –de forma ahistórica, como se le ha reprochado– propicia la posibilidad de una interpretación esencialista de esta bifurcación de la cultura. Pues bien: es esta posibilidad la que explota, justamente, por una de sus vetas más significativas, el feminismo cultural (me limito a una de sus vetas, pues no pretendo en absoluto que se agote de forma tan sumaria la caracterización de esta tendencia del feminismo, que es más rica y compleja). La veta a que nos referimos va a resultar explotada al radicalizarse la dicotomía firestoniana entre "modalidad estética" *versus* "modalidad tecnológica" de la cultura, y debilitarse otros componentes políticos que operaban en los análisis de la teórica neoyorquina. Se hipostatizará entonces la caracterización del "principio femenino" como Eros en sentido marcusiano, principio de vida activador, por tanto, de las virtualidades plenas de una cultura de vida. Esta cultura sería biofílica, esencialmente pacifista, ecológica –pues habría una connaturalidad entre "la Mujer" y la naturaleza, como nos va a detallar Puleo– y, tautológicamente, feminista. El varón, en contrapartida, sería, en su entraña misma, tanático. Vinculado al principio de muerte por el resentimiento de no producir la vida –inversión de la freudiana envidia del pene por parte de las mujeres– ha generado una cultura letal de guerra, depredación de la naturaleza y opresión de "la Mujer" como aspectos de un mismo impulso regido por Tanatos. Como tan bien lo ha analizado Raquel Osborne (Osborne, 1993), buena conocedora del feminismo cultural americano y estudiosa de las implicaciones para la política sexual feminista de las premisas teóricas de esta orientación del feminismo, la sexualidad masculina sería intrínsecamente agresiva, frente a la femenina, tierna, difusa. El feminismo cultural ha podido converger así en algunas de sus orientaciones con lo que se ha llamado el "lesbianismo político". Se entiende por tal la elección consciente de la homosexualidad por parte de las mujeres como efecto de una consigna ideológica feminista en el sentido de que la práctica de la heterosexualidad sería una forma no deseable de alianza con el enemigo, no la simple orientación del deseo sexual hacia otras mujeres, que, de hecho, tienen las mujeres lesbianas. Siguiendo la misma pendiente lógica, se han llevado a cabo análisis de la heterosexualidad como institución política, no en un sentido constructivista foucaultiano, sino como sistemático dispositivo represivo de coerción sobre una sexualidad femenina que, de suyo, se orientaría en otra dirección.

En este conspecto se han desarrollado asimismo concepciones epistemológicas que se presentan como alternativas al *modus cognoscendi* del patriarcado esencialísticamente concebido: tal es, por ejemplo, el "pensamiento maternal" de Sara Ruddick (Ruddick, 1983), rúbrica bajo la cual se podrían subsumir los actos y procesos epistémicos de las mujeres en tanto que la maternidad caracterizaría de un/modo determinante su inserción en lo real y, en consecuencia, una actitud cognoscitiva modulada por los valores de la misma. El "pensamiento maternal" así concebido fundamentaría *per se* una alianza entre feminismo y pacifismo, así como

entre ambos y el ecologismo, dadas las connotaciones maternales que la naturaleza presenta.

Las reacciones y críticas al feminismo cultural no se hicieron esperar: se ha estimado el "pensamiento maternal", por una parte, como un tanto idealizado, pues no todas las formas de pensar de las madres histórica y socialmente empíricas se acomodan al modelo (Badinter, 1981); por otra parte, se ha discutido la pertinencia de extrapolarlo en contextos muy diferentes al de la crianza, como pueden ser los problemas de la ciudadanía donde se trata, por definición, de relaciones entre iguales. La complejidad de las relaciones entre los intereses de las mujeres y las situaciones de guerra y paz que hemos esbozado de modo un tanto abrupto pone de manifiesto, por lo pronto, que feminismo y pacifismo no son hermanos gemelos. El feminismo y el pacifismo, así como el ecologismo, deben tener, y tienen, sus propias agendas. No hay que prejuzgar, pues, que en todo contexto vayan a darle prioridad a lo mismo: la experiencia demuestra dolorosamente que, siempre que se han planteado así las cosas, la agenda del feminismo ha sido la pospuesta. No querría, sin embargo, que se me malinterpretara: puede haber –de hecho los hay– una constructiva contrastación y un adecuado ajuste de agendas, que no dejaría de producir deseables resultados emancipatorios. Pero sus contenidos y la jerarquía de sus apremios no se solapa por armonía preestablecida: la armonía, como todo en el orden de lo humano, es un proyecto por construir como una tarea abierta y problemática permanente.

Albergamos la esperanza de que lo que hemos venido argumentando pueda hacer comprender el sentido de nuestras reticencias ante lo que, sin duda, sería una forma posible de presentar el feminismo: un movimiento social de los setenta, hijo de la misma peculiar coyuntura histórica –la guerra del Vietnam, la *New Left* y el movimiento pro-derechos civiles de la gente de color en USA, el movimiento estudiantil y mayo del 68– que habría generado, en un parto triple y como un *totum revolutum,* lo que he llamado "las tres Marías". Recordemos que en aquellos años se discutió con intensidad acerca de la relación de estos presuntos *parvenus* con los solventes partidos tradicionales de la izquierda: ¿vendrían a sustituirlos como núcleos de síntesis de las aspiraciones sociales? ¿Serían más adecuados y eficaces como catalizadores de las exigencias de los nuevos tiempos que los aparatos de los partidos? Así lo pensaba y lo teorizaba Claus Offe (Offe, 1988) en la década de los setenta. Por otra parte, los nuevos movimientos se planteaban cuáles deberían ser sus formas organizativas así como su relación con las instancias institucionales de la política convencional: recuérdense los debates entre los Verdes alemanes acerca de la conveniencia de integrarse o no en el *Bundestag.* El feminismo de los setenta se caracterizó por problemas análogos: el recelo ante las formas organizativas que implicaran algún tipo de jerarquía llegó a generar en muchos casos efectos perversos, como los que Jo Freeman (Freeman, 1989) describe en el artículo que lleva el

expresivo título de "La tiranía de la falta de estructuras". Nos narra en él cómo los liderazgos, cuya institucionalización se rechazaba en nombre de las excelencias del funcionamiento asambleario y por temor a mimetizar los tipos de jerarquización patriarcal, se reproducían de hecho. Entraban en juego para ello, por una parte, las leyes insoslayables de la dinámica de grupos, por otra, la diversidad, asimismo inevitable, de las condiciones y las situaciones personales. La emergencia de los liderazgos en este contexto se producía sin posibilidades de control democrático, a modo de "estrellatos" que generaban actitudes ambivalentes entre las bases, actitudes a veces poco sanas, y, desde luego, muy poco operativas. Muchos sectores del pensamiento contemporáneo han heredado, pese a los cambios de contexto, esa actitud de fobia más o menos intensa o indiscriminada ante cualquier inserción institucional: a veces es una posición estratégica que se deriva de planteamientos teóricos elaborados; otras, un mero tic inercial relacionado con presupuestos acríticamente asumidos. No podemos entrar aquí en ese debate: lo que nos interesa subrayar es que el feminismo no comenzó en los setenta, como a veces parecen sugerir estas presentaciones, si bien en esta década cobra una potencia y unas inflexiones características, muy condicionadas por la coyuntura histórica a que hemos hecho referencia y a un *humus* ideológico asimismo muy peculiar. En él se mezclaron influencias frankfurtianas de segunda o tercera mano –divulgación de la recepción de Herbert Marcuse por los estudiantes californianos– con los ecos de la tradición ilustrada, que había prestado su aliento a los movimientos abolicionista y sufragista en el siglo XIX y comienzos del XX. Alicia Puleo ha hecho un agudo análisis de este fenómeno y sus derivas en un caso tan significativo como el de Germaine Greer (Puleo, 1992), y Valcárcel, por su parte, ha detectado con perspicacia aspectos relevantes de las adherencias sesentayochistas de la llamada Segunda Oleada del feminismo en su libro *Sexo y Filosofía* (Valcárcel, 1991). En realidad, y ponemos en ello todo nuestro énfasis, la llamada "segunda oleada", como denominan el feminismo de los setenta quienes se acuerdan de que existió el sufragismo, es "la tercera". La primera oleada, si se la quiere llamar así, tuvo lugar en la Revolución Francesa. Y si nos retrotraemos a ello no es por prurito alguno de erudición histórica, sino porque, como es sabido, en la historia todo criterio de periodización es tributario de una concepción. De acuerdo con la concepción en función de la cual se presenta la periodización que proponemos, el feminismo es un producto de ese complejo ideológico que es la Ilustración. Las fundadoras y las/los participantes del Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración", cuyas *Actas* han sido publicadas (Amorós, 1992), lo hemos argumentado y documentado amplia y detalladamente (Molina Petit, 1993; Valcárcel, 1991; Puleo, 1993; Cobo, 1995; Amorós, 1997), entre otras cuyos trabajos aparecen en volúmenes colectivos, (Amorós, 1994). Por esta razón, hemos optado por reconstruir nuestras señas de identidad, frente a extraños ataques de amnesia, remontándonos, como siempre lo ha

reclamado Valcárcel, a la tradición conceptual de la que venimos y en la cual, si bien problemáticamente, nos insertamos.

1.1.2. *El feminismo: ¿"hijo no querido" de la Ilustración?*

Como "hijo no querido del igualitarismo ilustrado" nos presenta Valcárcel al feminismo. Estimamos que tal presentación es más que pertinente por varios motivos. A los hijos no queridos no se les suele dar nombre ni reconocimiento legal. Tal es el caso del feminismo: ¿cuántos ilustres expositores de la Ilustración nombran siquiera a Olympe de Gouges, la autora de la "Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana", a Condorcet como valedor del derecho de ciudadanía para las mujeres, a Mary Wollstonecraft, autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* (Wollstonecraft, 1994), importante figura del círculo de los radicales ingleses (Brailsford, 1986) –Godwin, Thomas Paine–, que representa la recepción de la Revolución Francesa en Inglaterra? Sin embargo, los hijos no queridos, al menos en muchos y significativos casos, se caracterizan por radicalizar el legado de los padres. Por razones más que comprensibles, tienen respecto a los mismos una actitud ambivalente; construyen su identidad, pues, en mayor medida que los hijos deseados, previstos y nominados, polémicamente contra los padres y –porque las han sufrido más que nadie– son implacables con sus incoherencias. En el caso del feminismo se cumplen todos estos rasgos: en otra parte (Amorós, 1990) hemos defendido que el feminismo, por ser un producto "precoz" y una radicalización de la Ilustración, proporciona una perspectiva privilegiada sobre la misma y un test de coherencia con sus propios presupuestos. Fue un producto precoz de la Ilustración, pues cobró su expresión teórica en la obra de un peculiar epígono del cartesianismo, François Poullain de la Barre, amigo de las Preciosas denostadas por Molière. Si lo califico de "peculiar epígono" –quizás hasta sea inexacto caracterizarlo como figura epigonal– es porque los epígonos suelen trabajar sobre algún cabo suelto que dejó el gran creador en los remates del edificio sistemático: tal sería el caso del "ocasionalismo" de Malebranche con respecto al problema de la relación entre *res extensa* y *res cogitans* en Descartes. Lo que Poullain de la Barre lleva a cabo es una maniobra teórica de otra índole, consistente en darle una inflexión ético política al cartesianismo. En efecto, nuestro autor va a someter el mundo de las costumbres, de *les moeurs,* y no sólo el de *les sciences,* a la contrastación con la idea clara y distinta. Planteará de este modo las bases para extraer las implicaciones más radicales de las ideas cartesianas de universalización del *bon sens* como capacidad autónoma de juzgar: *le bon sens est le plus répandu*, lo tienen todos por encima de la compartimentalización estamental de la sociedad. No hay, pues, razón alguna para que les sea negado a las mujeres. Así, el prejuicio más ancestral y generalizado, el de la desi-

gualdad de los sexos, sirve a Poullain como *test* del programa cartesiano de crítica del prejuicio (De la Barre, 1984). Pues si un prejuicio tal, sustentado en el argumento de autoridad y en la costumbre, no resiste la contrastación con la crítica racional, *a fortiori* cualquier otro prejuicio sucumbirá ante la criba de la regla de evidencia. Habremos de volver sobre este peculiar teórico, hijo no querido de la Ilustración, desde luego, pues fue ignorado por los autores ilustrados en su mayoría, como también lo fue la Demoiselle de Gournay, hija adoptiva de Montaigne, entre tantas otras. Aunque, en realidad, en virtud de la maniobra de inflexión hacia la crítica social que le dio al cartesianismo, más que hijo de una Ilustración aún en ciernes, deberíamos considerarlo como uno de sus padres, pues, junto con el movimiento preciosista, como justamente lo ha señalado Oliva Blanco (Blanco, 1992), colaboró a gestarla. Es significativo en este sentido que, antes que Rousseau, formulara una teoría del contrato social y diera una descripción del estado de naturaleza originario en el que prevalecía el *bon sens* antes de su corrupción por los poderes.

Valcárcel sitúa en el marco de "la filosofía barroca" a este pensador cuyo interés no me canso de ponderar, pues da claves enormemente sugerentes para hacer desde el feminismo, desde la versión del hijo no querido, una relectura de la Ilustración. Por nuestra parte, y por las razones que venimos exponiendo, preferimos hablar en su caso de Ilustración precoz: su talante filosófico era sin duda el de un ilustrado. Su concepción de la razón como arma crítica de irracionalización de lo positivamente dado responde paradigmáticamente a la concepción de Cassirer (Cassirer, 1984) de las funciones de la razón ilustrada, que nuestro autor distingue de la razón de los racionalistas, quienes le atribuían la virtualidad de construir sistemas.

Además de ser, como hemos podido verlo en el caso paradigmático de Poullain de la Barre, un producto notablemente precoz de la Ilustración, el feminismo proporciona una perspectiva sobre la misma bastante insólita. Hay una Ilustrac misógina y patriarcal representada por una línea que arranca de Rousseau –c trapunto polémico de Poullain– y se prolonga en la corriente mayoritaria del ja binismo en la Revolución Francesa. Adoptará formas exasperadas en la radical ción del ala jacobina representada por el Club de los Iguales de Baboeuf: unc los redactores de su manifiesto, Sylvain Maréchal, lo fue asimismo de un proye de ley por el que se prohibía enseñar a las mujeres a leer (Geneviève Fraisse, 19 En Alemania, la línea rousseauniana presenta desde nuestro punto de vista su d va más significativa en Kant, quien recoge y modula esa veta del autor de *El E lio* en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime,* obra de juventud, en *Antrop gía desde un punto de vista pragmático,* obra de madurez posterior a las *Críticas* como en *Teoría y Práctica* (Jiménez Perona, 1992; Posada Kubissa, 1992). P como contrapunto polémico de esta línea que aparece como la dominante, hay c

no menos significativa, a la que nos hemos referido, que se insinúa ya en Demoiselle de Gournay, la hija adoptiva de Montaigne, y cobra su articulación teórica más pregnante y más nítida, con instrumentos analíticos tomados del cartesianismo, en los escritos de Poullain de la Barre (Poullain de la Barre: 1673, 1674, 1675) que conocieron en su época varias ediciones. Esta línea se prolonga en la Ilustración francesa en la obra de D'Alembert, que polemiza con Rousseau acerca de la educación de las mujeres, y en la Revolución Francesa en la obra de Condorcet *Sur l'admission des dames au droit de cité,* entre otras. Podemos encontrar asimismo radicalizaciones, no del Rousseau de *El Emilio* sino del autor de *El contrato social* en la "Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana" de la occitana Olympe de Gouges, así como en expresivos escritos recogidos en los *Cahiers de Doléances.* Se trata de una interesantísima recopilación de literatura feminista y de mujeres en la que se resignifica el lenguaje revolucionario para impugnar diferentes aspectos de la dominación patriarcal (se hablará así de la "aristocracia masculina", de "los privilegios de los varones"; las mujeres se autodesignarán como "Tercer Estado dentro del Tercer Estado", etc.). Estos escritos, así como la obra de Olympe de Gouges, nos permiten ponderar hasta qué punto el feminismo ha sido una radicalización de la Ilustración. De hecho, funcionó como tal mediante el desplazamiento a referentes no previstos como blancos de crítica, como lo era la jerarquía entre los sexos, del sentido denostativo de las expresiones con que los revolucionarios interpelaban e irracionalizaban el *Ancien Régime* (Amorós, 1997). Estos escritos, gracias al trabajo de investigación feminista llevado a cabo en los últimos años, nos es asequible en castellano en la Antología, editada por Alicia Puleo, que lleva el significativo título de *La Ilustración olvidada* (Puleo, 1993). En Inglaterra, la obra de Mary Wollstonecraft *Vindicación de los Derechos de la Mujer* conoció en su época varias ediciones y traducciones a varios idiomas. Recoge, en una peculiar modulación en que predomina el énfasis ético sobre el político, los *leitmotifs* de la literatura de sus hermanas francesas. Conocedora de Poullain de la Barre, retoma de nuevo por su cuenta los argumentos de éste acerca de la universalidad del *bon sens.* Desde estos supuestos polemiza con Rousseau, poniendo de manifiesto la intolerable incongruencia que el apartar a las mujeres de la educación y condenarlas a la heteronomía moral representaba en relación con los presupuestos de una filosofía política que, como la suya, rechazaba, por ilegítimo e indigno de ser soportado por una criatura racional, el contrato de servidumbre (Cobo, 1995). El impacto del vibrante alegato de una de las teóricas más relevantes del círculo de los radicales ingleses llegó a Alemania y se hizo sentir en la obra del alcalde de Königsberg, Theodor von Hippel, contemporáneo y contertulio de Kant y de Haman. A diferencia de Kant, en cuya filosofía política las mujeres estábamos excluidas de la ciudadanía "por naturaleza" (Jiménez Perona, 1992), el autor de *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres,* más universalista que Kant y seguidor atento, como el autor de la *Crítica de la*

Razón Práctica, de los acontecimientos de la Revolución Francesa, abogaba por ella (Pérez Cavana, 1992). Hasta en Benito Jerónimo Feijóo y en Sarmiento, figuras significativas entre nuestros ilustrados (Allegue, 1993), pueden encontrarse los ecos del autor de *L'Égalité des deux sexes.* En el discurso XVI del *Teatro crítico universal,* Feijóo argumentaba, como lo hiciera Poullain de la Barre en su día y casi en los mismos términos: "Llegamos... al batidero mayor, que es el del entendimiento, en el cual yo confieso que, si no me vale la razón, no tengo mucho recurso a la autoridad; porque los autores que tocan esta materia (salvo uno u otro muy raro) están tan a favor de la opinión del vulgo, que casi uniforme hablan del entendimiento de las mujeres con desprecio". Al caso: hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mujeres. Si mujeres los hubieran escrito, nosotros quedaríamos debajo. Y no faltó alguna que lo hizo" (Feijóo, 1975). Simone de Beauvoir recuerda esta función de juez y parte que han ejercido los varones en el litigio acerca del talento de las mujeres, citando al propio Poullain de la Barre, al comienzo de *El segundo sexo* (Beauvoir, 1998). Al hacerlo así se insertaba, fuera o no consciente de ello, en una tradición crítica, la ilustrada, pues el filósofo utilitarista John Stuart Mill, en el siglo XIX, hizo uso asimismo, en su defensa de las profesiones y del voto para las mujeres, del argumento de Poullain: "los varones no podemos en este asunto, honestamente, ser juez y parte", afirmaba el autor de *La sujeción de la mujer* (Stuart Mill, 1965).

Así pues, desde la perspectiva del feminismo, la Ilustración no sólo presenta la doble faz, tantas veces señalada desde la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, de razón instrumental y razón práctica emancipatoria, sino la de la coherencia o la incoherencia con sus propios postulados universalistas a la hora de aplicarlos a las mujeres. Desde esta perspectiva se descubre, pues, un filón de la Ilustración tan interesante como desconocido. La historia del feminismo tiene así algo muy importante que aportar, por lo pronto –Valcárcel lo ha señalado–, a lo que llamaba Nietzsche "la historia monumental" de la filosofía y del pensamiento. Pero, además y por ello, el feminismo es un test de la Ilustración: le toma a la Ilustración la medida de su propia coherencia. Así, nos hemos podido referir en otra parte a que es la Cenicienta a la vez que el Pepito Grillo de la Ilustración (Amorós, 1997).

1.1.3. Una "idea cabezota"

Y es que, como tan expresivamente lo dice Valcárcel, y lo ha demostrado en su libro *Del miedo a la igualdad,* "la idea de igualdad es pertinaz, incluso cabezota". Una vez está "disponible", aunque sea para un club restringido, como hemos visto que ocurrió en Grecia –el formado por los ciudadanos, los varones libres y adul-

tos–, queda expuesta a que le surjan centros hemorrágicos por doquier. Pues la idea de igualdad funciona por abstracción: no por homologación ni por identificación, lo que es una operación por completo distinta (Amorós, 1994). Cuando identifico A con B afirmo que A y B son indiscernibles. Si digo que "tú y yo somos iguales", al poner en juego las reglas de uso del "tú" y del "yo" –pues el conocimiento de las reglas de uso del pronombre autorreferencial implica el de las reglas de uso del pronombre heterorreferencial y viceversa– estoy dando por hecho a la vez que somos perfectamente discernibles. Son, pues, iguales A y B en la medida en que se establece entre ambos una "relación de equipolencia" basada en que decidimos estimar como no relevantes a efectos de la misma cualesquiera características que nos individualizan, tales como que yo sea vieja y tú joven, tú seas alta y yo bajita, tú o yo seamos, una de nosotras, más lista o más culta que la otra, etc. Una vez se establece la existencia de un parámetro determinante de lo que se va a considerar pertinente para definir la relación de igualdad, y que, con respecto a lo que se retiene en función de este parámetro, se estima no pertinente todo lo demás, se pone en juego la operación de abstracción. Se trata de *abs-trahere,* de sacar algo fuera, separándolo de lo que se deja aparte, de iluminar la zona del *trahere* y de invisibilizar correlativamente a los efectos lo que ha quedado en el ámbito del *abs.* Pues bien: suele ocurrir, por la lógica de la radicalización y la analogía, que, cuando se constituye por abstracción un ámbito de iguales con respecto a alguna característica pactada, de forma más o menos explícita, alguno de los grupos que han quedado fuera impugne la operación. La impugnación se argumenta en base, al menos, a dos posibles razones: o bien que ellos/ellas, los excluidos/as poseen *también* la característica-parámetro en virtud de la cual se estableció la relación de equipolencia, o bien que la característica-parámetro en función de la cual ellos/ellas quedan fuera no era la adecuada para fundamentar esa relación. En el primer caso diremos que la abstracción no es coherente, es decir, no mantiene el mismo criterio en todos los casos para realzar la misma característica pertinente: es lo que ocurrió con las mujeres en la Revolución Francesa. En efecto: el concepto de ciudadanía se construía dejando al margen –es más, irracionalizando polémicamente– las características adscriptivas de los individuos. Se interpretaba que eran tales las determinaciones relativas al nacimiento en función de las cuales se pertenecía a estamentos que tenían o carecían de ciertos privilegios. Las mujeres se situaban en la misma lógica entendiendo que el sexo es una determinación biológica imputable al azar del nacimiento, por tanto ser varón o mujer debía ser irrelevante a los efectos de acceder a los derechos de la ciudadanía. ¿Por qué no se aplicaba aquí la misma regla de tres por la que lo era el ser noble o villano? La contraargumentación en este caso se había de mover en el terreno, como siempre lo enfatiza Valcárcel, de la naturalización del sexo. Dicho de otro modo, sólo se podía contrarreplicar que la distinción entre varón y mujer tiene un fundamento ontológico "en la naturaleza" que la distinción

entre noble y villano no tiene. Esta última, a diferencia de la primera, sería puramente "artificial", con toda la carga denostativa del término para los ilustrados. A su vez, se responderá a la contraargumentación alegando el carácter artificial de la feminidad como producto de una educación, asimismo artificial, que se hace pasar de forma camuflada, en el caso de las mujeres, por "lo natural". (Esta será, por ejemplo, la sustancia del argumento de Mary Wollstonecraft.)

Veamos ahora el segundo caso al que nos hemos referido al tratar de lo que podríamos llamar la inestabilidad de las abstracciones en que la igualdad se funda y en función de la cual los clubs de los iguales se encuentran bajo la amenaza permanente de ser desbordados. En el caso que ahora nos ocupa se impugna, no la exclusión con respecto a una característica que se entiende adecuadamente seleccionada como la adecuada –en el caso al que hemos hecho referencia, la característica sería la racionalidad en el sentido del *bon sens* cartesiano como virtualmente coextensivo a la especie–, sino la adecuación misma de la característica para que se determine en base a la misma la relación de equipolencia. En este caso la abstracción es criticada, no por incoherente, sino por no ser pertinente. Por poner un ejemplo tomado de un debate contemporáneo recogido en uno de los capítulos de este libro –por lo que volveremos sobre él–: las discusiones en los medios ecologistas y ecofeministas acerca de los derechos de los animales. Los biocentristas estimarían que la característica relevante en que se fundamentaría tal presunto derecho sería la pertenencia al reino de los seres vivos. Esta sería, pues, la *ratio formalis* en base a la cual se podría hablar con sentido de una "democracia entre los seres vivos". Sería, pues, la vida, y no la racionalidad, el parámetro relevante con respecto al cual se definiría la igualdad de los seres vivos (¿Desde la ameba...?) La racionalidad, en esta concepción, restringiría chauvinísticamente el club de los iguales a la especie humana, y, aun dentro de ella, se plantearía el problema de si habría que excluir a los mentalmente discapacitados, con la compleja casuística que ello conlleva. Aquí, a diferencia del caso del debate acerca de la ciudadanía de las mujeres en la Revolución Francesa al que nos hemos referido, la abstracción es criticada, no porque no sea coherente, sino por no ser pertinente. No se pretende, obviamente, que todos los seres vivos tengan como característica la racionalidad: lo que se impugna es que sea ésta la característica idónea sobre cuya base deba operarse la abstracción.

Pero ahora no nos interesa tanto entrar en el contenido de este debate como poner de manifiesto la constitutiva inestabilidad de las abstracciones que entran en juego a la hora de construir los ámbitos pertinentes donde deba regir la igualdad. Tanto si se arguye incoherencia como si se argumenta la no pertinencia, el parámetro que determina la igualdad puede ser siempre, al menos virtualmente, impugnado, bien porque en sus adentros no está todo lo que debería estar, dado el diseño del recinto, o bien porque el diseño del recinto se estima inadecuado para que

dentro de él quepa todo cuanto se debería incluir. Y acaba siendo impugnado de hecho: al menos así ha ocurrido de forma recurrente en la historia. Justamente por presentar tantos flancos a la impugnación de sus plasmaciones concretas –provisionales, metaestables y precarias, gelatinosas–, la idea de igualdad, deambulando siempre sobre arenas movedizas, es, como tan expresivamente lo dice Valcárcel, "cabezota". Irredenta en su tenacidad, como si llevara en su entraña misma el automatismo de la impugnación de todo límite –arbitrario o no, ése es otro problema –como una bomba de relojería, es tan irreversible en el mecanismo de su puesta en marcha como reversibles son, sin embargo ¡tan precarias siempre!–, sus conquistas. El feminismo sabe mucho, por su experiencia histórica, de esta su doble faz: la tenacidad irreversible en su *élan* motriz se dobla de una vulnerabilidad que expone constantemente a la reversibilidad sus plasmaciones concretas. Así, las mujeres siempre corremos el riesgo de que se nos haga retroceder hasta en logros cuya estabilidad parecía pertenecer ya al dominio de lo obvio. No nos podemos permitir el dejarle a la igualdad, para ensimismarnos en nuestra diferencia, que se tome vacaciones. Podríamos pagarlo demasiado caro.

1.1.4. *El contrato sexual y sus centros hemorrágicos*

Carol Pateman, filósofa política reconocida internacionalmente como una de las especialistas más importantes en teoría de la obligación política y contractualismo, es autora de una obra titulada *El contrato sexual* (Pateman, 1995). Puede percibirse en ella la influencia del feminismo radical y cultural americanos, influencia que está en la base de su discutida propuesta (Mouffe, 1996) de una ciudadanía diferenciada para las mujeres. Plantea la pertinente pregunta acerca de qué ocurre con las féminas en las teorías del contrato social. "Todos", se dice, nacemos libres e iguales, luego solamente el consenso puede legitimar el poder de los unos sobre los otros. Ahora bien: para que "todos", los hermanos, nazcan libres e iguales, es preciso que se haya cometido el asesinato del Padre: de otro modo, nacerían bajo sujección. Pateman interpreta así *Tótem y Tabú* y el *Moisés y la religión monoteísta* de Freud en clave contractualista: no se trata tanto de que los hermanos maten al padre porque quieren apropiarse de las mujeres que éste acapara, como de que osan reivindicar para la fratría el poder político. Pero, en realidad, se trata de lo mismo, pues, en el imaginario político patriarcal, poder político y control del acceso sexual a las mujeres es todo uno. Así, el poder patriarcal tendrá dos modalidades: patriarcado paterno o tradicional –con variantes que aquí no vienen al caso– y patriarcado fraterno. Desde estos presupuestos reconstruye Pateman la polémica entre Filmer y Locke. El autor de *El Patriarca* identifica el poder político con el poder biológico de procreación del *pater familiae.* El del *Tratado sobre el gobierno civil,* por

el contrario, distingue nítidamente el poder del *pater familiae,* que da origen a la esfera privada, del poder político propiamente dicho, por el que se genera el espacio público del único modo legítimo en que éste puede ser generado: por pacto entre hermanos libres e iguales. De este modo, para Locke, el espacio privado viene a ser un enclave de naturalización donde un varón ejerce "por naturaleza" su poder sobre una esposa con quien comparte la autoridad sobre los hijos menores. Nuestro contractualista acuña de este modo el concepto de "poder parental" para mejor desmarcarse de Filmer. Tenemos así, a diferencia del modelo patriarcal de Filmer –o patriarcado paterno en la terminología de Pateman–, el patriarcado fraterno. En esta modalidad del poder patriarcal, la fratría masculina instituye el orden civil de la única forma en que esta maniobra es posible tras el parricidio –simbólico o real– que significa la destitución del poder político del padre, es decir, mediante contrato. Los varones, pues, se constituyen en fratría juramentada, como lo expresaría Jean-Paul Sartre, es decir, en ordenación cuya textura, praxeológicamente considerada, consiste en la palabra dada por cada cual a cada cual, por la mediación de todos, de que se respetarán las leyes y los acuerdos que dimanan del cuerpo artificial así constituido. Son los sujetos del contrato social. La iconología de la Revolución Francesa representó emblemáticamente este juramento cívico que habilitaba para la ciudadanía en el cuadro de David "El juramento de los Horacios". Fraternidad es, pues, libertad juramentada, y se solapa, para la fratría de varones así constituida, con la igualdad. Pero ¿dónde están las mujeres? No es obvio para todos que la pregunta sea políticamente relevante: recuerdo a colegas ilustres, especialistas en Rousseau, revolviéndose, no hace tantos años, en sus asientos ante la pregunta inocente de una alumna acerca de si las mujeres eran o no ciudadanas para el autor de *El contrato social.* En el cuadro de David, es decir, en la iconología, aparecen las mujeres en el lugar asignado de forma más explícita que en los tratados de teoría política: a diferencia de los hermanos, nítidamente destacados en su individualidad, se las representa de forma difusa, como telón de fondo sobre el que gestálticamente emerge, en sus pregnantes contornos, la ceremonia constituyente de la ciudadanía (Blanco, 1992). Pero el trasunto de la representación pictórica en la teoría política es tan evidente como poco explícito en sus formulaciones: desde el estado de naturaleza, donde "todos" –y, en principio, no habría ninguna razón por la que suponer que no denota asimismo "todas"– nacían iguales y libres, hasta la convocatoria para la firma del contrato social, las mujeres, de un modo extraño, se han ido quedando por el camino. En Locke no son propietarias, pues nuestro teórico, partidario de la división de poderes en lo público para evitar el despotismo, estima que esta división sería indeseable en el espacio privado. En este último debe ser una sola autoridad la que administre los bienes, y ésta, por naturaleza, le corresponde al marido. (El autor de *La teoría política del individualismo posesivo* (Mc Pherson, 1979), obra donde se lleva a cabo una crítica penetrante de los supues-

tos ideológicos y los puntos ciegos de la teoría lockeana, estima que (Mc Pherson, 1981), en lo concerniente a las mujeres, el brillante polemista contra el autor de *El Patriarca* no hacía sino "reflejar su época"). Es particularmente curioso lo que ocurre en Hobbes. Para el autor de *El Leviatán,* en estado de naturaleza es la madre, que no el padre, quien tiene poder sobre la criatura: tenemos de nuevo a Filmer como referente polémico. La razón de ello es que, como principio general, se le debe obediencia a aquél –a aquélla, en este caso– por quien nuestra vida es preservada. Pero en el estado de sociedad encontramos a las mujeres sometidas a las leyes civiles de la patria potestad, y en el *Leviatán* se nos dice que Dios pactó con Abraham, no con Sara, ni con Isaac, ni con Eliazar, "cuya voluntad se supone comprendida en la voluntad de Abraham, quien tenía, de ese modo, poder legítimo para hacerles cumplir todo lo que pactó por ellos" (Hobbes, 1979) Las mujeres, pues, hubieron de ser sometidas a un *pactum subiectionis* previo a aquel que se identifica con el *pactum societatis* por el que se transfiere el poder al gran *Leviatán.* Pero ¿quiénes le transfieren ese poder, es decir, quiénes son los sujetos del contrato social? No todos los varones, pues muchos, en la guerra de todos contra todos en que el estado de naturaleza consiste, han sido hechos siervos. En efecto, al ser vencidos en el combate, han intercambiado (conquista y contrato se identifican para Hobbes) la preservación de la propia vida por el estatuto de servidumbre. Pero, desde luego, *ninguna* mujer. ¿Debe suponerse que perdieron una guerra como género a título de República de Amazonas? (Jiménez Perona, 1992) ¿O, *singulatim,* fueron hechas siervas porque la crianza de los hijos les ponía en inferioridad de condiciones para mantener su libertad en la guerra de todos contra todos? Pero, en tal caso ¿por qué optaron por criar a los hijos? Hobbes no mantiene una antropología dual según los géneros: la primera pasión de todo ser humano es el *amor sui* ¿por qué suponer, entonces, que las mujeres iban a ser filantrópicas al precio de la sujección? En un interesante texto, que suele pasar desapercibido, Hobbes se refiere a las mujeres como formando parte del "botín de guerra" de los conquistadores, que arramblan con el ganado y los bienes de los conquistados (Amorós, 1991). Teóricamente, de forma coherente con su contractualismo, la familia no aparece como una sociedad natural en Hobbes, sino como producto de un pacto. De este modo, si Hobbes quiere mantener aquí la coherencia de su contractualismo, ha de ser incoherente con su antropología. Pues parecería dar por hecho que las mujeres, movidas por el instinto maternal, intercambiarían obediencia por protección renunciando al derecho maternal que les correspondería en el estado de naturaleza. En suma: sea como fuere, las Saras están ausentes a la hora de estampar su firma en el contrato social. También lo están las Sofías, aunque por razones algo diferentes: no por no ser propietarias, ni guerreras perdedoras o botín de guerra, sino simplemente, por ser mujeres. Porque, a diferencia de lo que ocurre en Hobbes o en Locke, en Rousseau todos los varones, por el hecho de serlo y sin excepción de ninguno, son sujetos del con-

trato social y constituyen la voluntad general. Como en este caso las mujeres son las únicas excluidas –lo son justo *qua* mujeres–, se hará preciso un discurso específico y explícito para legitimar tal exclusión, discurso que en los casos de Locke y de Hobbes podía obviarse. Este discurso específico no lo encontraremos en *El contrato social;* al no encontrarlo ahí –siempre se habla de "todos los hombres"–, lecturas inocentes como la de Olympe de Gouges, que seguramente no conocía el libro V de *El Emilio,* dieron por hecho que la concepción rousseauniana de la ciudadanía también se refería a ellas, y sacaron de ahí las oportunas consecuencias. Quienes, preocupadas fundamentalmente por el tema ilustrado de la educación, como Mary Wollstonecraft, leyeron "La educación de Sofía" conociendo el conjunto de la obra rousseauniana, se echaron las manos a la cabeza pensando que su autor había sufrido una "alucinación de la razón". Desde luego, el discurso de Rousseau era por un lado incoherente, pues rechazaba el *pactum subiectionis* de Hobbes en el ámbito público como pacto inicuo entre varones a la vez que lo legitimaba como la sustancia misma del contrato matrimonial, entre varón y mujer, que funda la esfera privada. Pero, por otro, su lógica era impecable desde los presupuestos del contractualismo tal como son interpretados por Pateman. Pues el parricidio simbólico no pone en cuestión que el poder político sea un poder patriarcal que incluye, a título de tal, el control sobre las mujeres. Cuestiona tan sólo el acaparamiento simbólico de la –o las– mujeres por parte del padre. Es, pues, la modalidad del acceso a los cuerpos de las mujeres –y no el derecho de acceso en cuanto tal, entendido como formando parte del poder político– lo que está en cuestión. La modalidad del acaparamiento despótico requiere una alternativa cuando el poder paterno absoluto es sustituido por el orden civil contractual instituido por la fratría. Los hermanos, por lo mismo que no pueden ya ejercer despóticamente el poder –ahora ha de ser consensuado–, tampoco pueden monopolizar, sin ajustarse a reglas, el acceso a las mujeres. Pactarán, pues, estas reglas, y *este pacto constituirá una cláusula esencial* de ese pacto constituyente de la fratría que es el contrato social. El contrato social, pues, en la lectura de Pateman, conlleva el contrato sexual. Son cara y cruz de la misma moneda y fundan, respectivamente, la esfera pública y la privada. El contrato sexual no es, en primer lugar, el contrato entre un hombre y una mujer plasmado en ese peculiar contrato que sería el contrato de matrimonio: es, ante todo, un pacto entre los varones por el que éstos se atienen a una modalidad de acceso al cuerpo de las mujeres pautada por reglas ordenadas de reparto. Claude Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss, 1969), afirmó que por el tabú del incesto y la regla de exogamia, anverso y reverso de una misma ley, según se la formule en términos positivos o negativos, los varones han de renunciar a la apropiación directa de las mujeres que les son consanguíneas y ofrecerlas a otros varones en intercambio. Así, las mujeres vienen a ser los objetos transaccionales de los pactos entre los varones. Del mismo modo que a Freud, Pate-

man lee a Lévi-Strauss en clave contractualista: el autor de *Las estructuras elementales del parentesco* habría teorizado *avant la lettre* ese contrato sexual fundacional por el que los varones se constituyen en fratría juramentada. Por tanto, entre palabra dada-palabra recibida y mujer-dada mujer-recibida habría un paralelismo fundamental: ambos intercambios traman la reciprocidad mediada entre los varones en que consiste la textura de la vida social. Hemos de advertir que las sociedades etnológicas a cuyo estudio se aplica Lévi-Strauss no se instituyen, desde luego, desde el imaginario contractual moderno. Tampoco nuestras sociedades modernas, en las que tiene vigencia ese imaginario –los "iconos horizontales" a que se refiere Valcárcel–, se rigen por una regulación positiva del parentesco que subtendería el tejido social. Pero, a los efectos de la lógica del modelo contractualista en lo que a las mujeres concierne, lo esencial del imaginario del contrato sexual sigue vigente en nuestras sociedades: los varones son los sujetos del pacto; las mujeres somos pactadas. En las sociedades modernas se pacta, además, que nosotras también pactemos como peculiar parte contratante del contrato de matrimonio por el que cada varón acota ordenadamente frente a los demás su espacio privado. No entraremos aquí en las anomalías del contrato tradicional de matrimonio desde los supuestos mismos de la teoría del contrato, agudamente señaladas por Pateman. Nos interesa tan sólo poner de manifiesto hasta qué punto la afirmación de Valcárcel de que, en lo que ella llama "el primer liberalismo", cada vez que se hablaba de individuo se entendía "cada individuo y su familia", es cierta. El problema consiste en determinar quiénes eran los individuos. Para Rousseau, lo eran todos los varones: seguirán su línea el jacobinismo (Cobo, 1992) y, muy significativamente, sus radicalizaciones en la Revolución Francesa. Como hemos tenido ocasión de verlo, el Club de los Iguales de Baboeuf pide la igualdad de los varones sobre el rasero de asegurar para todos ellos su estatuto de cabezas de familia al precio del analfabetismo de sus mujeres. En el movimiento obrero, Proudhon y la corriente proudhoniana representarán la prolongación de esta tradición, particularmente misógina, en contraposición a los marxistas. Para los liberales, sujetos del pacto lo eran sólo los varones propietarios. Los sujetos del pacto, pues, no eran los mismos para los liberales y para los radicales demócratas. Desde el punto de vista de estos últimos, adquiere toda su pertinencia la queja –detectada con tanta perspicacia por Valcárcel en los novelistas de la miseria– de los varones obreros de haber sido traicionados en el pacto implícito que habrían sellado con los burgueses. De acuerdo con esa interpretación del pacto, todos los varones serían tales, es decir, dignos cabezas de familia. Sin embargo, los proletarios están feminizados, mermados en su hombría porque no pueden mantener una familia: como su nombre indica, no tienen familia sino "prole". Valcárcel está de acuerdo con la perspectiva de Pateman al interpretar la miseria proletaria como la ruptura de un pacto patriarcal previo: se partía del supuesto implícito de que el contrato sexual, entendido como derecho de acceso a las muje-

res en condiciones dignas, era cláusula fundamental constituyente del contrato social, cuyos sujetos serían todos los varones por el mero hecho de serlo. En tal caso, el capitalismo la habría violado al impedir a la gran mayoría de los varones el honesto y digno acceso a las mujeres, acceso que las condiciones económicas habrían hecho imposible.

En el marco de esta problemática, la reconstrucción de los avatares de los pactos patriarcales de la teórica feminista marxista Heidi Hartmann (Hartmann, 1980) sería algo diferente a la de Pateman por las distintas claves teóricas que pone en juego. De acuerdo con nuestra autora, si la consideramos en abstracto, la lógica del capitalismo, como lógica del beneficio a través de la explotación, es ciega al sexo, y no entendería otro lenguaje que el de la máxima extracción de plusvalía. "Explota bien y no mires a quién", podríamos decir que ése sería su lema. Así, la segregación del empleo por sexos no puede ser considerada de suyo un efecto del capitalismo. Si existe, como es evidente, ello es debido a que, íntimamente articulada con la lógica capitalista aunque susceptible de ser analíticamente separada de ella, opera la del sistema de dominación masculina o patriarcado. Sólo por la dinámica de estas dos lógicas, entreveradas, puede entenderse una institución como la del "salario familiar", que en Estados Unidos se convirtió en norma para las familias estables de la clase obrera a finales del siglo XIX y principios del XX. En los estrictos términos de la lucha de clases, si consideráramos –lo que sólo se podría hacer contrafácticamente– que ésta funciona haciendo abstracción de cualesquiera otras variables, lo que hubiera cabido esperar es que obrero y obrera hubieran cerrado filas codo a codo frente a la explotación de la patronal. Pero no fue eso lo que se produjo. Por el contrario, los varones obreros desarrollaron en los sindicatos una política paternalista de "protección" a las mujeres –la cual habría que valorar, en el mejor de los casos, como ambigua– y pactaron con los patronos el "salario familiar". Nuestra autora conceptualiza esta modalidad de salario como resultado de "un pacto patriarcal interclasista". En efecto: tanto los obreros como los patronos renuncian, en virtud de este peculiar pacto, a lo que serían sus inmediatos intereses de clase *qua* tales, es decir, en una hipotética campana vacía donde no existiría el patriarcado. Los patronos, así, dejan de explotar directamente en el mercado la mano de obra femenina y de tener un mayor ejército de reserva. Los varones obreros pierden la fuerza que les proporcionaría la solidaridad de sus –¡contrafácticas!– hermanas apretando con ellos el puño. Pero, obviamente, tanto los unos como los otros renuncian a cambio de algo. Porque, desde otro punto de vista, el que podríamos llamar el punto de vista patriarcal o de los varones *qua* patriarcas, todos ganan. Los obreros retienen en el hogar a una esposa que les presta los servicios domésticos a cambio de una manutención, estirando su salario y haciendo maravillas para tener una casa ordenada y unos hijos no famélicos. Dejan, en cierto modo, de ser proletarios, como el que tiene una prole a secas sin su marco institucional, y son

instituidos cabezas de lo único que pueden serlo pero que, justamente, instituye su virilidad: serán padres de familia. A falta de liberar a princesas de su secuestro por los monstruos, liberarán a su esposa de la servidumbre de la fábrica para hacerla pasar a la servidumbre blanda –no siempre: piénsese en la violencia doméstica– en que consiste servirle a él siendo "señora" de su casa. Ellos también pueden ser así caballeros y galantes. El patrono, por su parte, al hacer padres a los padres, refuerza su poder como patriarca y el patriarcado como sistema. Lo que así se gana en estabilidad social a medio y largo plazo le compensa por lo que deja de ganar en la rapiña del mercado puro y duro. Hartmann define de este modo el patriarcado "como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permite dominar a las mujeres".

Si asumimos desde el punto de vista que aquí nos interesa el análisis de Hartmann como una variante de la teoría del contrato sexual de Pateman, encontramos que el énfasis está puesto en el carácter jerárquico de este pacto en tanto que articula las clases antagónicamente enfrentadas. Sin embargo, y pese a la innegable jerarquía, la articulación del pacto patriarcal es tal que produce lo que llamaría Nancy Armstrong (Armstrong, 1991) el imaginario de las "afiliaciones horizontales" como un puente tendido por encima de intereses contrapuestos. En la constitución de este imaginario cumple un papel esencial la mediación de ese objeto transaccional por excelencia de todos los pactos entre varones: las mujeres. De acuerdo con el estudio de Armstrong, de inspiración foucaultiana, en la Gran Bretaña del XVIII habría sido el imaginario de "la ficción doméstica", la convergencia en cuanto a un ideal de vida privada centrado en una mujer y un hogar a la vez frugales y cálidos, lo que habría generado unas "afiliaciones horizontales" entre capas sociales heterogéneas. El referente polémico de "la ficción doméstica", en torno a la cual se constituyeron las "afiliaciones horizontales" que dieron lugar a la clase media *avant la lettre,* era la frívola, ostentosa y despilfarradora aristocracia. A los vicios de disipación y superficialidad de la mujer aristócrata se contraponían las virtudes domésticas de la nueva mujer centrada en su hogar. La deseabilidad de este tipo de mujer se instrumentó a través de una serie de dispositivos que van desde la novela hasta los libros de conducta y las economías domésticas. El planteamiento de Hartmann está más centrado en la historia social y económica que en la historia política de la novela, hilo conductor fundamental de la hipótesis de Armstrong, desde *Pamela* de Richardson a Jane Austen –recordemos su *Sentido y sensibilidad*– y las hermanas Brönte. Según la feminista marxista, el pacto patriarcal interclasista que se va consolidando en USA en el XIX habría tramado un verdadero encaje de bolillos, trenzando precarias afiliaciones horizontales *qua* patriarcales sobre abruptos esquemas verticales en la organización de la pirámide social. No obstante, la filigrana resultante de esta operación no se podía estirar para cubrir una sociedad com-

pleja, multiétnica, multicultural, con el lastre de la historia de la esclavitud a cuestas. Como con tanta agudeza lo señalara Shulamith Firestone, no había familia negra: ésta no era sino "la casa de prostitución" de la familia blanca. En ella, el varón negro oficiaría como "chulo" de la mujer negra, es decir, como esa hiperrepresentación de la virilidad que no es sino formación reactiva ante la infravirilidad propia de quien no "mantiene" a una mujer sino que es mantenido por ella. Dada esta peculiar situación de la sociedad norteamericana, no es de extrañar que, en el movimiento pro-derechos civiles de los setenta, se generase un jacobinismo negro al que subtiende una lógica que se remonta a Rousseau. Esta lógica podría formularse así: si queremos ser iguales a los varones blancos, hemos de recuperar ante todo nuestra hombría, tenemos que convertirnos, de chulos que éramos de nuestras mujeres prostituidas, en maridos que las dignifiquen como madres y esposas y se dignifiquen, así, al dignificarlas. (No se olvide que "la dignidad de la mujer", salvo usos estipulativos como el de Victoria Camps (Camps, 1990), cuya pertinencia es discutida por Valcárcel (Valcárcel, 1992), se refiere siempre a un fenómeno adjetivo de irradiación, a la vez que de válvula de seguridad, de la excelsitud –esa, sí, sustantiva– del varón que la protege). Surgió de este modo una literatura de idealización de la figura de la mujer negra, a la que se quería madre y esposa amorosa y doméstica y, por supuesto, no emancipada. Una vez más, no hay armonía preestablecida entre los movimientos emancipatorios, y se dio la paradoja de que muchas feministas, provenientes de las filas del movimiento pro-derechos civiles, hubieran de acabar por constituirse, desgarradas, en organizaciones autónomas si no querían ver sus intereses pospuestos "a la cola" por sistema. Recordemos que sus abuelas sufragistas procedieron de las filas de la militancia abolicionista, y tomaron conciencia de sus intereses propios al experimentar las limitaciones que se les imponían, por el hecho de ser mujeres, en esta misma militancia. Como nos lo ha contado Alicia Miyares (Miyares, 1994), "cuando el movimiento antiesclavista pasó de la recogida de peticiones a centrar sus actividades en el Congreso, las mujeres pudieron percibir con absoluta nitidez que se convertía en un movimiento de votantes, quedando patente que ellas no podían participar en esa política de pasillo y presiones. Las cosas se agudizaron cuando se excluyó a Lucrecia Mott y Elizabeth Cady Stanton de la Convención antiesclavista mundial celebrada en Londres (1840)". La historia del patriarcado se repite monótonamente hasta el tedio: en la impactantemente masiva manifestación de "gentes" de color que tuvo lugar en Washington en 1995, las mujeres negras tuvieron prohibido el acceso al espacio público: debían apoyar el acto con su aliento moral desde sus casas. No ignoramos ni minimizamos la importancia del componente musulmán en este fenómeno, que sin duda colaboró eficazmente en la consigna de exclusión de toda presencia pública femenina. Hay que tener en cuenta, sin duda, la complejidad de un movimiento en el que se recogían herencias tan distintas como la de Malcolm X y la de Martin Lutero King,

junto con radicalizaciones de otras corrientes. La opción de Malcolm X fue la de dar "sobrecarga de identidad" al movimiento tratando de recuperar y exaltar las –¡presuntamente ya!– genuinas raíces africanas de los negros americanos, lo cual, como lo analiza Lidia Cirillo (Cirillo, 1993), le empujó a una dinámica que le llevó a aliarse con los musulmanes. (Por su parte, Martín Lutero King jugó más bien, tal como se expresa en su vibrante "*I had a dream*", a hacer de Pepito Grillo de los principios de la Constitución americana, traicionados en su espíritu por el trato dado en la nación de "la libertad" a las gentes de color.) Con todo, no creo que exageremos al afirmar que lo que hemos llamado, en la línea de Firestone, jacobinismo negro, fue un elemento nada desdeñable a la hora de explicar la rígida división de los espacios por géneros en esta impresionante expresión multitudinaria. De manera análoga, y de acuerdo con solventes análisis (Fraser, 1997), en el contencioso que por acoso sexual planteó Anita Hill al juez Clarence Thomas, la demandante se vio seriamente perjudicada por atentar contra el imaginario de la gente de color acerca de la "buena mujer negra" como "mujer apegada a su hombre". La imagen de una mujer pleiteando con un compañero de raza oprimida que logra una –totalmente excepcional– promoción, no la favoreció.

Analizar el imaginario del contrato social-sexual en EEUU nos llevaría aquí demasiado lejos. Sin embargo, no me resisto a hacer un breve apunte en relación con el famoso "caso Lewinski" de Clinton desde el punto de vista de la teoría del contrato sexual. Como es obvio, este punto de vista no pretende ni de lejos agotar el análisis de un fenómeno en el que se entrecruzan muchas y significativas variables. En el proceso de formación de la opinión pública, quienes defienden al presidente argumentan que las prácticas sexuales consensuadas entre adultos son una cuestión de la vida privada de la que un personaje público no tendría que dar cuenta más que a quien esta vida privada le concierne. Sin embargo, la protesta de muchos americanos –y no sólo procedentes de las filas republicanas– se expresaba significativamente en términos de temor por la honestidad de las mujeres de su propia familia: *Mr. President: stay away from our daughters* (Sr. Presidente: manténgase alejado de nuestras hijas). Lewinski, aunque joven, no es una menor, y el asunto, pues, no debía implicar sino a Hillary Clinton. Sin embargo, se planteaba en los siguientes términos: "si usted no le es fiel a Hillary no es sólo asunto de Hillary, sino nuestro". Lo que aquí se reprochaba a Clinton no era la –eventual– ruptura de los términos del contrato matrimonial acordados entre él y su esposa, sino la del contrato sexual como pacto entre varones. Se está interpretando implícitamente que este pacto determina lo que al varón que representa simbólicamente el pacto mismo le es lícito tomar de las mujeres del grupo. Pues éstas, tal como se traduce en la formulación de la protesta, son representadas como un precioso patrimonio común de la fratría de varones, patrimonio al que se tiene acceso sólo de forma estrictamente reglada. Así, el transgredir esas reglas por lo que se consideran prácticas

sexuales excesivas o inadecuadas es algo que concierne a una cláusula constituyente del contrato social y, por lo tanto, a la propia democracia. Es como si le dijeran a Clinton: "Señor Presidente, no es usted un presidente democrático sino despótico al hacer uso del sexo como no debe. Pues sus abusos atentan simbólicamente contra lo que representa el conjunto de nuestras mujeres: el pacto implícito en el contrato social y que ahora hacemos explícito, según el cual hay unas reglas que determinan la legitimidad del trato sexual con ellas. De acuerdo con tales reglas, quien acapara, transgrede. Y quien transgrede, lo paga. Luego su perjurio no es una defensa contra una –improcedente– intromisión en su vida privada, sino una palabra dada en falso en relación con una cláusula constituyente del estado constitucional". Dicho de otro modo, "si nuestro Presidente acapara indebidamente las mujeres, no es uno de nuestros hermanos promovido por el consenso a la jefatura: evoca la imagen del Padre despótico que el contrato social y sexual, precisamente, conjura; el varón que se relaciona de forma ilícita con las mujeres connota una prepotencia política que repugna a determinados registros de la cultura política de un país fuertemente imbuido del imaginario fundacional del contrato. El icono patriarcal del poder abusando del sexo nos resulta a las feministas irritante, pero por razones muy distintas de aquellas por las que a los firmantes del contrato sexual les resulta odioso. Por lo demás, el icono es profundamente arcaico. Y está muy arraigado *como simbolismo de un tributo-contraprestación pagado "en mujeres" por parte* de los varones dominados al líder que les dispensa su protección a guisa de gratificación por sus desvelos o prestaciones. Seguramente por ello, lo podemos encontrar sumamente generalizado. Modulándose, naturalmente, muchos aspectos de su significado según los diferentes contextos, nos aparece en los jefes de los indios nambickwara estudiados por Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1955). A los jefes de esta tribu se les concede, además de la esposa fija vitalicia para la vida sedentaria, la compañía de algunas mujeres jóvenes en las expediciones guerreras. Asimismo lo podemos identificar en el "derecho de pernada" de los señores feudales quienes, hicieran o no uso del mismo, ritualizaban de ese modo el hecho de constituirse en donadores de esposa en tanto que amos políticos. Podrían multiplicarse los ejemplos.

Con todo, no hay que minimizar en absoluto el componente religioso en la cultura política: en los países mediterráneos de cultura católica hay una permisividad mucho mayor en lo que concierne a las prácticas sexuales de los líderes políticos. El acaparamiento de mujeres, si se lleva con discreción –y es fácil llevarlo así dada la complicidad de los otros varones, que suelen otorgar bula a este tipo de comportamientos–, no sólo es tolerado sino que, incluso, prestigia. Contrasta así llamativamente "el caso Lewinski" americano con la coreografía de las pompas fúnebres de Mitterrand, presididas por su mujer legítima y su compañera extramarital, madre de una hija suya reconocida. No hay que olvidar que fue en el protestantismo don-

de se tomó realmente en serio el matrimonio como consorcio espiritual entre varón y mujer. De acuerdo con Roberta Hamilton (Hamilton, 1980), en los medios protestantes, con la abolición del celibato y de los votos monásticos como ideal de vida religiosa, se acuñó la concepción de "la esposa idónea", cuyos rasgos coincidían en buena medida con los de "la mujer doméstica" tal como los presenta Nancy Armstrong. Así, lo que podríamos llamar el imaginario del contrato social-sexual prendió de forma más profunda en los países protestantes, especialmente en EEUU, cuyos principios constitucionales se basan en la idea de pacto de forma explícita, tal como lo recuerda Valcárcel. En los países mediterráneos, si hemos de seguir los discutidos análisis de Pitt Rivers (Rivers, 1992), el contrato sexual asumiría peculiaridades relacionadas con un concepto característico del honor masculino, que lo hace depender socialmente del comportamiento sexualmente honesto de la propia mujer. De acuerdo con la reconstrucción antropológica de nuestro autor, tal concepción del honor se habría formado reactivamente, a título de compensación por la humillante necesidad, a la que en el pasado habrían sido sometidos pueblos nómadas, como los judíos y los gitanos, de pagar una especie de peaje sexual a los pueblos sedentarios por cuyos territorios transitaban o en los que temporalmente se establecían. El peaje sexual a que nos referimos vendría a ser algo así como una inversión de la práctica de hospitalidad sexual de los esquimales: los pastores nómadas mediterráneos se habrían visto obligados a prestar sexualmente a sus mujeres a los agricultores poderosos que detentaban la propiedad de la tierra. Los varones nómadas se habrían sentido disminuidos en su hombría por tal cesión. Ello habría exasperado en ellos el sentimiento de posesividad con respecto a las mujeres del propio grupo, y el deseo de monopolizarlas en apropiación privada se exacerbó de tal manera que, cuando se vieron liberados de sus antiguas servidumbres, hicieron consistir el sentido del honor en el éxito de esta operación de apropiación exclusiva y sin centros hemorrágicos. No podemos discutir aquí la verosimilitud de ciertos aspectos de la reconstrucción de Pitt Rivers desde el punto de vista antropológico. Nos interesaba traerla a colación para documentar, junto con los demás ejemplos, que la hipótesis de Lévi-Strauss reinterpretada por Pateman, a saber, que las mujeres funcionan como objeto transaccional de los pactos entre los varones, bajo modalidades múltiples, parece poner de manifiesto, una vez más, su plausibilidad.

Si contrastamos la explicación de Pateman del contrato sexual con la de Heidi Hartmann del "salario familiar" como pacto patriarcal interclasista, podemos encontrar algunas diferencias metodológicas significativas. Para Pateman, el contrato sexual con su derivación en el contrato de matrimonio, así como el contrato de trabajo –que ella interpreta en términos de un *pactum subiectionis* entre el patrono como amo político y el obrero–, son subsumidos en su teoría general acerca del contrato social como artificio para fundamentar la obediencia política. Nancy Fraser ha criticado lo que estima como inadecuaciones del esquema de Pateman amo-

súbdito para entender el modo en que se producen y reproducen las jerarquías de género en el capitalismo tardío (Fraser, 1997). No podemos entrar aquí en los detalles de su crítica ni en la discusión de los mismos. La cuestión en que nos querríamos centrar es la siguiente: el salario familiar ¿fue de entrada una cláusula implícita en el pacto entre los varones, tal como se derivaría de la interpretación del contrato social/sexual de Pateman? ¿O se entiende mejor, como quiere Hartmann, en términos de un pacto patriarcal interclasista que los varones llevaron a cabo *en una determinada etapa del desarrollo del capitalismo* para hacer prevalecer sus comunes intereses patriarcales, aun por encima de sus enfrentamientos como clases? En el primer caso, como lo señala Valcárcel –quien parece asumir en este punto el supuesto de Pateman–, este pacto fue roto por el desarrollo del capitalismo, con el consiguiente sentimiento de estafa para la clase obrera que se deja traslucir con particular pregnancia en los novelistas decimonónicos de la miseria. Y habría sido restaurado en Europa por los fascismos, fenómeno que nuestra autora interpreta así desde una de sus claves más pertinentes. Los fascismos representarían, desde este punto de vista, la institucionalización de esta restauración con todo lo que ello implica en el ámbito del imaginario social y de la organización real, económico-política, de la sociedad. La restauración fascista del pacto patriarcal, efectivamente, toma como pivote de su simbólica de regeneracionismo iniciático la reimplantación de la masculinidad perdida. La pérdida de la masculinidad por lo que se entiende como una indebida ampliación de la esfera del –ya de por sí sospechoso– contrato, habría tenido, tanto en el ámbito de la cultura –el hombre masa– como en el de la economía –el proletario miserable–, unos indeseables efectos de feminización de la sociedad, entendiendo por tal la desvirilización que conlleva el difuminarse de la figura del cabeza de familia y sus valores paradigmáticos. En el segundo caso, de acuerdo con el planteamiento de Hartmann, no se habría roto un pacto previo –la lógica del capitalismo discurriría de suyo ajena a tales pactos–, sino que el pacto habría tenido que establecerse a causa de los indeseados efectos que los intereses patriarcales vendrían acusando, resentidos por la dinámica de un capitalismo ciego al género-sexo. Se le ha reprochado a Hartmann, así como a otras feministas socialistas (Young, 1990), operar bajo la lógica de los llamados "sistemas duales". De acuerdo con esta lógica, se analizan por separado los intereses y el funcionamiento del "patriarcado" y del "capitalismo", y luego se trata de ver cuáles son sus eventuales tensiones así como los puntos de su articulación. La opresión de las mujeres debe, pues, ser explicada desde un doble referente: el capitalismo como modo de producción y el patriarcado como modo de reproducción. Las teóricas feministas críticas de los "sistemas duales" (Young, Nicholson y Fraser, 1990) –que así se dio en llamar a las teorías de las autoras que procedían metodológicamente de acuerdo con este dualismo analítico– argumentaban la no pertinencia de operar con tales abstracciones, dado que los –presuntos– correlatos reales de las mismas en las for-

maciones sociales concretas funcionan como un todo. Para Iris Young, una de las críticas más significativas, no se trata de complementar la teoría marxista tradicional con "la cuestión de la mujer", pues la limitación del marxismo en virtud de la cual se pondría de manifiesto la necesidad de un complemento tal es sintomática de que el propio marxismo "no es solamente una teoría inadecuada de la opresión de la mujer, sino una teoría inadecuada de las relaciones sociales". Al proceder de este modo, la teoría feminista no se pondría a sí misma como variable independiente desde la cual plantear las preguntas en sus propios y sustantivos términos, sino que se limitaría a añadir apostillas sobre "el patriarcado" al marco interpretativo del marxismo, el cual sería, de forma acrítica desde el punto de vista específicamente feminista, básicamente aceptado.

Muchas de las teóricas de "los sistemas duales" son bastante más finas de lo que sus críticas dejarían suponer, especialmente la autora de "El desdichado matrimonio del marxismo y el feminismo: hacia una unión más productiva", que generó en su día un rico e importante debate. Por la forma misma en que tal debate estaba planteado podía dar la impresión de reproducir, a propósito de la problemática del feminismo contemporáneo, debates filosóficos venerables, como los que se dieron en la Edad Media acerca de cuestiones abismalmente diferentes, tales como si la distinción entre el entendimiento y la voluntad divina es una distinción de razón –meramente analítica, diríamos ahora– o una distinción real, fundada en la cosa misma. En lo que a nuestro debate concierne, estimaríamos como pertinente la recuperación de la distinción que propuso en su día el nominalista moderado Juan Duns Escoto, el Doctor Sutil, llamada "distinción formal". Este tipo de distinción, acuñada por nuestro Doctor franciscano en el siglo XIV, fue reasumida, en la interpretación de Gilles Deleuze (Deleuze, 1968), por Spinoza para conceptualizar la distinción entre la sustancia divina y sus atributos. Ha dado, pues, en la historia de la filosofía un rico juego que, a través del propio Deleuze, llega hasta la "filosofía de la diferencia" de nuestros días. Técnicamente, nos encontramos ante una distinción que no es meramente de razón, meramente analítica, sino real en el sentido de que tiene un fundamento en la estructura compleja de la cosa misma. Ahora bien: se trata de un tipo de distinción que, aunque real, no es al mismo tiempo una distinción numérica, es decir, no corresponde a dos entidades reales separadas, sino a diferentes aspectos constitutivos de una misma realidad, susceptibles, por tanto, de ser discernidos racionalmente como diversos. Si la *formalitas* escotista ha dado, pues, un amplio juego en la historia de la filosofía, no veo por qué no podría darlo para la teoría feminista, que se enfrenta permanentemente con el reto de conceptualizar aspectos de la realidad social cuyo carácter diferencial interesa destacar tanto por razones teóricas como políticas.

No vería así la cuestión, por ejemplo, Nancy Fraser, quien define y valora expeditivamente la teoría de los sistemas duales identificándola como "el enfoque que

plantea que en la actividad humana se dan dos sistemas distintos y, en correspondencia con ello, dos sistemas de opresión distintos: el capitalismo y la dominancia masculina; pero esto es erróneo. De hecho, no hay dos sistemas distintos sino más bien dos dimensiones totalmente entremezcladas de una formación social" (Fraser, 1990). Estimamos que la distinción formal es justo lo que se adecúa para entender a la vez que se trata de dos dimensiones –tiene, pues, pleno sentido destacarlas por separado– y que, sin embargo, no corresponden, obviamente, a dos realidades sociales sino a una sola, por lo que tales dimensiones, en su *modus operandi*, están entreveradas. Pues bien: justamente, Heidi Hartmann no caería bajo el reproche que se puede hacer a otras teóricas de "los sistemas duales", como, por ejemplo, Juliet Mitchell. La crítica que se les formularía a estas teóricas sería que analizan la producción haciendo abstracción de las jerarquías de género-sexo y reservan las categorías analíticas referentes al patriarcado para el ámbito de la reproducción. La autora de "El desdichado matrimonio" ve con toda lucidez los efectos del patriarcado en la esfera de la producción: así, la segregación del empleo por sexos sólo sería explicable por la combinación del funcionamiento de la lógica capitalista con el de la lógica patriarcal. A determinados efectos, como, por ejemplo, preveer posibles modificaciones del capitalismo tardío en función de cambios en la dinámica de género-sexo promovidos por políticas activas, quizás aplicar tajantemente el principio de la navaja de Occam de "no multiplicar los entes sin necesidad", como querría el nominalismo radical postmoderno de Nancy Fraser, no sea lo más conveniente. Aunque en este breve espacio sólo podemos argumentarlo de modo muy sumario, se podría proponer una controlada multiplicación de los entes por parte de un nominalismo moderado. Como siempre lo recuerda la propia Fraser, no hay que olvidar los contextos. La teoría de "los sistemas duales" ha cumplido históricamente una función como límite crítico-polémico a la pretensión de la izquierda marxista tradicional de explicarlo todo, incluso lo que sumariamente se despachaba como "la opresión de la mujer" por la rapiña capitalista. Desde la caída de los países del Este cada vez quedan menos marxistas de este tipo, justamente el que sirvió de referente polémico a las teóricas de "los sistemas duales". Pero no están liquidados, ni muchísimo menos. Y aunque ésta es una razón de carácter más táctico que estricamente teórico, cabe esgrimirla como apoyo en favor de mantener, no tanto las teorías de "los sistemas duales" en los términos de los años setenta como las motivaciones que estaban en la base de su talante analítico. Estimamos que algunas de las distinciones conceptuales que este talante generó han sido barridas, no siempre con pertinencia, por la fobia a las presuntas "metanarrativas" que estarían implícitas en el uso de términos como "patriarcado". En la medida en que muchas no compartimos esa fobia, se podría mantener que en la opresión de las mujeres operan constituyentes formales distintos, lo que hace posible y pertinente aislar subsistemas con lógicas específicas que, pese a actuar, por supuesto, íntimamente

imbricadas con otras lógicas, son susceptibles de ser reconstruidas en su especificidad. Sostenemos que la lógica patriarcal es una de ellas, y, en esta medida, hacemos uso del concepto de "lógica patriarcal" para explicar una serie de fenómenos que de otro modo difícilmente cobrarían el realce que les corresponde.

Pues bien: es, justamente, esta lógica la que resulta penetrantemente captada por Valcárcel en su análisis del fascismo como consistiendo sustantivamente en un "neopatriarcalismo". Se trata de una recomposición del pacto patriarcal que, en esta modalidad, sería, no un "pacto fraterno" en el sentido contractualista según la interpretación de Pateman –relacionado más bien con los "iconos horizontales" a que se refiere Valcárcel–, sino lo que quizás podríamos llamar un pacto paterno-fraterno. Es como si en el fascismo se resucitara al Padre muerto en el parricidio simbólico sobre el que se funda el contrato social. Los "camaradas" lo son así en función de un pacto que, justo para restaurarse como pacto de hermanos, ha de reimplantar a un padre. Pero ahora el padre no puede ser una mera reposición del padre tradicional: ha de revestirse de carisma, pues la restauración no sería tal si no se presenta, a la vez, como una re-generación. Al restaurar al Padre, la palabra juramentada del pacto entre los hermanos vuelve a hacerse sangre, pues los "hermanos-camaradas" del pacto regenerado recuperan sus vínculos como hermanos biológicos. (En el imaginario del contrato social lo que les instituía en fratría era el pacto mismo en tanto que textura juramentada de palabras libremente dadas recíprocamente, y el pacto era sellado con sangre sólo por la tensión del juramento mismo: la palabra dada a mi hermano se puede volver contra mí; él puede, como en Rousseau, "obligarme a ser libre.") Así, como "neopatriarcalismo", el fascismo restaura el viejo patriarcado paterno, por emplear la terminología de Pateman, mediante la re-generación del pacto fraterno roto. Y una re-generación tal se hace depender muy significativamente del reforzamiento de los términos del contrato sexual. En estas condiciones, los Padres-amos del Estado, por tanto, Padres con mayúsculas –legitiman su soberanía mediante un pacto distinto de aquel en que consiste el contrato social, pacto entre quienes son, de suyo, iguales *qua* hermanos. En la sustancia de este nuevo y peculiar pacto estaría el hacer padres –con minúscula, es decir, cabezas de familia– a los hijos-hermanos. El Estado se compromete a restaurar, ante todo, la familia, porque él mismo, simbólicamente, es la Gran Familia y la Ur-familia. A título de tal, en el Estado fascista puede darse la representación del incesto como en la realeza sagrada africana de acuerdo con la interpretación de Deleuze (Deleuze, 1972). Pues, precisamente, quien encarna la ley de la exogamia que instituye a los varones en padres, puede transgredirla. El líder carismático fascista, dice Valcárcel, "salvaguarda la masculinidad del conjunto". Él no tiene, como Clinton, que atenerse personalmente a las leyes del contrato sexual para dejar patente que en el Estado rige la ley. Por algo está "matrimoniado con la patria". En casos peculiares como el del peronismo, donde el componente populista tuvo un peso específico y el núcleo de ambigüedad de la jus-

ticia social nacionalista fue constitutivo del propio fenómeno, el matrimonio de Perón con Eva Duarte era la perfecta encarnación simbólica de este incestuoso matrimonio. Pues, a la vez que ella representaba la patria Argentina, ambos cónyuges habían contraído nupcias con ella *("Don't cry for me, Argentina").*

Por lo demás y en el mismo sentido, si la lógica de la rapiña capitalista ha podido quebrar la lógica patriarcal arcaica llevando a las fábricas a las mujeres, el Estado-Padre prometerá, ante todo, controlar los excesos de esa lógica, en la medida exacta en que interfiera con la primera. Pero no se trata de interrumpir los efectos –¿ciegos?– del mercado al modo en que lo hace el Estado Benefactor, sino de sacar, como medida política directa, "a la mujer casada de la fábrica" y llevarla al hogar. Es así como el Estado-Padre hace padres a los padres y como ellos se vuelven entre sí "camaradas". De este modo, para restaurar –si aceptamos el marco interpretativo de Pateman– o más bien implantar –si seguimos el análisis de Hartmann– el pacto patriarcal, en EEUU bastó con "el salario familiar", respetándose las bases del contrato social; en Europa fue preciso en muchos países recurrir al fascismo.

El feminismo, pues, mantiene que, entre las concepciones que las filosofías políticas tienen de la sociedad en su conjunto y su visión del papel de las mujeres dentro de la misma, existe una relación profunda y orgánica. Desde este punto de vista es, como lo expresa Valcárcel, una "ontología política". En tanto que tal, aparece en el conspecto de los "iconos horizontales" en la representación de las relaciones sociales, y su lugar natural se encuentra en la "extensión universal del principio de individuación" que el liberalismo conllevaría *in nuce* y que se desarrolla en lo que nuestra autora llama "el segundo liberalismo", representado por John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, así como por la línea que prevaleció dentro del espectro del sufragismo. Rousseau y la corriente demócrata radical, como hemos visto, fueron más generosos de entrada que el liberalismo en su concesión del principio de individuación: alcanzaba a todos los varones, propietarios o no. Pero se mostraron tajantemente cicateros cuando se trató de las mujeres. Sin embargo, si bien en EEUU el feminismo fue de la mano del liberalismo en la oleada sufragista, en Europa encontramos muchas de sus primeras expresiones significativas en la forma de radicalizaciones y críticas inmanentes a Rousseau, ineludible punto polémico de referencia: tal fue el caso de Olympe de Gouges y de Mary Wollstonecraft, entre otros. Pero no puede decirse que se generase un movimiento feminista rousseauniano. La vena rousseauniana ha estado presente en la historia del movimiento feminista, sobre todo en el neofeminismo de los setenta, en la afición de muchos sectores al régimen de asambleas y de participación directa así como en su recelo ante el institucionalismo representativo. La crítica del autor de *El Contrato Social* al principio de representación se replantea en el feminismo, en sus propios términos, en la problemática que conlleva el "hablar en nombre de las mujeres". La valoración de

la preferencia por el régimen de asambleas en el terreno organizativo ha dado lugar a apasionados debates a los que hemos hecho ya referencia. Por su parte, Valcárcel sospecha que, cuando el feminismo no entra por el conspecto liberal sino por otros, que ella agrupa bajo la rúbrica de societarismos, entra por motivos espúreos. Sería difícil ponderar aquí hasta qué punto le hace justicia a los socialismos utópicos que generaron sus peculiares feminismos (Campillo, 1992), de muy diferente inspiración. Sea como fuere, es sumamente pertinente su toque de atención al hecho de que las mujeres siempre pagan, en una u otra forma, los miedos a la pérdida de organicidad social. (Tenemos ante nuestros ojos los fundamentalismos, y, como caso límite atroz, las prácticas de los talibanes.) Muy pertinente, sobre todo, dados los, en nuestra opinión, impertinentes coqueteos de ciertos feminismos con los comunitarismos, en cualquiera de sus versiones. Tales aproximaciones son explicables si se tienen en cuenta los límites del liberalismo en relación con ciertas aspiraciones feministas. Pero no se puede pasar por alto que las filosofías políticas de esta orientación no suelen, precisamente, adoptar en su concepción de los roles sociales –mucho menos con respecto a los de las mujeres– la distancia crítico-reflexiva necesaria para transformar la posición de las féminas de acuerdo con los estándares del feminismo emancipatorio. Hablar de feminismo emancipatorio, para muchas y muchos, sonará a redundancia, pero quizás hay que expresarse así dado que el término feminismo, como lo hemos advertido, no se emplea de hecho de una manera unívoca. Pues bien: los comunitarismos y los neoaristotelismos ponen más bien sus énfasis en la sustancia que nos constituye, lo cual puede ser un interesante correctivo a diseños demasiado abstractos del sujeto a los que el liberalismo propende. Pero las mujeres tenemos y padecemos sobredosis de discursos sobre la sustancia que nos constituye. Por ello, los nostálgicos de la organicidad social, es decir, quienes estaban del lado en que se puede disfrutarla, no padecerla, difícilmente pueden ser nuestros aliados sin paradojas ni ambigüedades.

1.1.5. *Multiculturalismo: ¿perspectiva oblicua a la perspectiva feminista?*

Como el ser de Aristóteles, "multiculturalismo" se dice de muchas maneras. María Xosé Agra nos aclara los usos del término de manera tal que nos resulta indicativa de los compromisos del mismo con una determinada ontología social. A su vez, en función de los compromisos así apuntados, se puede ir precisando el acomodo discursivo del feminismo entendido como proyecto emancipatorio de las mujeres en el espectro del multiculturalismo así diseñado. De entrada se puede ya sugerir que este acomodo discursivo va a ser difícil, por no decir imposible, en las versiones no críticas del multiculturalismo, pues en tales versiones el sentido del término se desliza inevitablemente hacia un relativismo epistemológico y ético que,

como pudo verse en la Conferencia de Pekín, es, junto con los fundamentalismos de todo tipo, enemigo beligerante de nuestros intereses emancipatorios. En efecto: si los diversos universos culturales se presentan como paradigmas inconmensurables entre sí, de modo que sus referentes de sentido se agotan en su propia autorreferencia y no cabe su interpelación desde horizonte normativo alguno, los derechos de las mujeres como derechos humanos aparecerán como un producto idiosincrático de Occidente. En nombre de un principio etnocéntrico tal, no podrían ser irracionalizadas ni menos impedidas prácticas tales como la mutilación genital femenina o el desfigurar el rostro de las mujeres que no acceden a los requerimientos amorosos de un varón: ello atentaría contra el "multiculturalismo". Obsérvese que los mismos que ponen el grito en el cielo por estas interpelaciones no consideran que sea una intolerable intromisión de una cultura en otra la introducción de la tecnología nuclear en la India ni que sea un desafuero el uso de tarjetas de crédito de American Express por parte de los varones, claro está, de esas comunidades culturales presuntamente monolíticas y autocentradas. La pregunta ¿quién se globaliza? y ¿a efectos de qué? parece, pues, pertinente. Pues la problemática del multiculturalismo no se plantea sino como la otra cara del proceso de globalización. Justamente, en virtud de esa globalización de hecho, que nos hace vivir a todos en apretada vecindad e interacción los unos con los otros, nadie puede ya pretender, como dice Wellmer, ser inocente, inmune a la contrastación permanente de los valores de su universo cultural con los otros. Ahora bien, todo sucede como si los diferentes grupos étnicos proyectaran sus resistencias al proceso de globalización en sus mujeres, apretando sus exigencias de una feminidad normativa en la que se vendría a conservar, incontaminada, la quintaesencia de la esencia. A ver si, de este modo, la esencia amenazada por los peligros de uniformidad que la globalización conlleva pudiera ser preservada. Así pues, las mujeres somos el último reducto y la última garantía de diferencia. Pero, paradójicamente, como lo que todos los grupos que tanto enfatizan su diversidad irreductible proyectan en las mujeres es lo mismo, a saber, la alteridad y la sumisión, el resultado es que la feminidad guardiana de lo diferente resulta ser en todas partes sospechosamente parecida. En los folklores nacionalistas el efecto homogéneo de esta proyección se pone de manifiesto hasta lo esperpéntico: si "la española cuando besa siempre besa de verdad", "en Cuba las cubanitas para amar a un hombre no tienen igual"... y podríamos continuar la retahíla al infinito. Se pretende que el velo de las musulmanas tiene un significado irreductiblemente diferencial que no podemos captar quienes no pertenecemos a esa cultura; sin embargo, se han cubierto con velo los rostros de las mujeres en la Edad Media en la Europa meridional... A las mujeres, como dice una jota, no debe "darles el sol en la cara... desde su casa a la iglesia"...

Así pues, desde siempre hemos tenido lo que llama Michèle Le Doeuff "sobrecarga de identidad". Una sobrecarga tal de identidad genérica "heterodesignada"

que ha asfixiado en nosotras, justamente, lo individual. Precisamente por ello, en la medida –y sólo en la medida– en que el liberalismo ha podido poner de manifiesto su capacidad para universalizar el principio de individuación, como lo hemos podido ver, el feminismo ha podido moverse en el conspecto del liberalismo. Ahora, y por lo mismo, el feminismo se verá abocado a compartir la suerte del liberalismo y a debatirse con sus límites en su necesidad de confrontarse con los problemas muy reales que plantean nuestras propias sociedades multiculturales y complejas. El feminismo no se deriva de la politización de las identidades que el multiculturalismo asume acríticamente en algunas de sus versiones: habremos de volver sobre los problemas que plantea la asunción de la identidad femenina en este contexto, interpretada como una más, de acuerdo con el modelo de la etnicidad como supremo analogante e insertada así en la retahíla de "el género, la clase, la raza, la etnicidad, la orientación sexual, etc...". Pero sí es cierto, como lo afirma Nancy Fraser, que la política del reconocimiento, en los términos en que viene exigida por las nuevas políticas de la identidad en las sociedades multiculturales, así como en un mundo postcolonial, "complica el proyecto feminista" en el marco de "una teoría crítica del reconocimiento". Hay que insistir en que el feminismo puede encontrar su voz propia solamente en el contexto de la variante del multiculturalismo como multiculturalismo crítico señalada por Agra, pues sólo esta variante nos remite a criterios normativos que reciben su última inspiración –se haga explícito o no este punto– de la tradición ilustrada. La celebración acrítica de las identidades/diferencias, a falta de criterios normativos que son de carácter ético-político, se desliza insensiblemente por una pendiente estetizante cuando no peligrosamente folklórica. ("Todo grupo dominado, afirma François Collin refiriéndose a la presencia del arte negro en la pintura de Picasso, presenta para el grupo dominante una capa de folklorización"). No es de extrañar, de este modo, que esta peculiar forma, a veces un tanto voluntarista, de politizar la identidad femenina acríticamente asumida converja en muchos registros significativos con los "discursos estéticos" en que acaba resolviéndose la versión italiana del "pensamiento de la diferencia sexual", como nos lo va a mostrar Luisa Posada. El "genio de las mujeres", celebrado por el Papa reinante y jaleado por Antonieta Machiochi, ese genio en nombre de cuya preservación se nos impide ser sacerdotisas (Valcárcel, 1992) desfilaría así como uno más de los genios colectivos –noción de raigambre romántica– de las naciones, los grupos étnicos y tantas otras "identidades". Es significativo que Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* presente la figura de Antígona como "principio femenino" en cuanto portadora de la *Sittlichkeit,* el *ethos,* en el sentido de los usos y las costumbres de un pueblo en su inmediatez *versus* lo que llamarían Kolberg y Habermas la "moralidad individual reflexiva postconvencional". Pero, cabe preguntarse, ¿qué celebramos nosotras en este festival? ¿Nuestra idiosincrasia? No sería inoportuno quizás que apuntáramos algo en relación

con la genealogía de lo que se nos ha adjudicado como tal. Para George Simmel –que discurrió en este punto, no se olvide, de forma paralela y teniendo como su referente polémico al movimiento sufragista– existía algo así como una "cultura femenina" (Simmel, 1999). Su peculiaridad consistía en ser una "cultura subjetiva", una suerte de sub-cultura frente a la cultura por antonomasia, la cultura masculina que, en tanto que se autoasume como la canónica, se solaparía sin más con la cultura de lo genéricamente humano, la que marca las pautas de una universalidad con respecto a la cual nosotras aparecemos como peculiaridad idiosincrática. La perspectiva multiculturalista no crítica pretendería que esta situación se resuelve sin más a nuestro favor desde el momento en que ella deconstruye todo canon, todo cuanto pretenda usurpar lo genéricamente humano por parte de y para una particularidad: habría de ese modo un isomorfismo y una profunda complicidad entre la crítica al androcentrismo y la crítica al etnocentrismo. Ambas críticas desmontarían la misma trampa. Ciertamente, se trata de dos críticas que apuntan a la "universalidad sustitutoria", por decirlo en palabras de Sheyla Benhabib. Pero no se puede dejar de tener en cuenta que la "universalidad sustitutoria" reviste diversas formas, y el fraude de la usurpación opera en el caso del androcentrismo y en el del etnocentrismo bajo modalidades que no se superponen sin más: los varones de las culturas que Occidente considera como idiosincráticas y desplazadas a la periferia con respecto al canon de la universalidad participan de formas muy diversas, *velis nolis,* en el entramado económico, político y cultural que, a partir de Occidente y el proceso de descolonización, se ha ido globalizando en diferentes grados y bajo múltiples formas. Las mujeres no somos "lo Otro de Occidente" junto con los varones de los países y las culturas no occidentales, como se afirma a veces desde planteamientos influidos por Derrida. No hay un "afuera constitutivo" tan homogéneo donde, bajo la rúbrica común de la alteridad, se darían la mano la musulmana velada hasta quedar medio bizca y el jeque árabe que utiliza la American Express. Se nos dirá con razón que la inmensa mayoría de los varones no usan tarjetas de crédito internacionales. Pero muchísimos hacen uso de una patente de corso que parece ser internacional: los occidentales practican el maltrato doméstico de sus esposas y los hindúes las queman con infiernillos domésticos para conseguir una nueva dote. Todos, tanto desde el lugar de la mismidad como desde el de la alteridad de Occidente, parecen tener en común el depositar en las mujeres su última querencia exótica que, paradójicamente y pese a la –tan justamente enfatizada, por otra parte– multiculturalidad, resulta ser bastante parecida en todas partes. Espero que estas sumarias observaciones sean suficientes para poner de manifiesto que el feminismo, si se atiene a sus propias señas de identidad tal como vienen dadas por su misma tradición de prácticas y discursos –frente a una alineación tan fácil como tramposa en la politización acrítica de las "identidades"– sólo puede tener un acomodo dialógico acorde con su intención emanci-

patoria en una concepción del multiculturalismo que, en tanto que crítico, se mueva dentro de los parámetros ilustrados.

Son estos parámetros ilustrados los que entran en juego en la propuesta de Fraser de una teoría bivalente de la justicia (Fraser, 1997) que atienda de forma no reductivista tanto a la redistribución como al reconocimiento. Pues una teoría tal pivota sobre la idea de igualdad como criterio normativo que ha de distinguir entre las diferentes diferencias y convalidar tan sólo aquéllas que no generen desigualdad, dominación ni subordinación. La diferencia, desde este punto de vista, es un hecho que tiene lugar en las sociedades humanas y sólo si sufre las pertinentes contrastaciones puede ser promovida a valor. Hablamos así, significativamente, de "hecho diferencial" (catalán, vasco, femenino). La igualdad, por el contrario, es asumida desde nuestro punto de vista como una idea normativa, por tanto, de suyo es un valor. Desde estos presupuestos ¿cómo puede plantearse la cuestión de la identidad femenina en el contexto de la politización de las identidades que ha generado la necesidad de una política específica del reconocimiento? De entrada, se presenta ya como problemático incluir la identidad femenina en el concepto de "identidad" tal como es usado en el lenguaje de estas políticas como concepto unificado. Pues, como muy pertinentemente se ha señalado –sobre ello pivota la crítica de Fraser al modelo de Young–, en la conceptualización de los grupos la pertenencia a los cuales determina identidades relevantes y significativas, se ha privilegiado la etnicidad como supremo analogante. En la medida en que se toma como referente básico lo que ocurre en EEUU, el modelo étnico se ha constituido en el modelo más pregnante de afinidad de grupo. Y las mujeres encajamos mal en ese modelo: no somos una etnia, por más que la teórica francesa de la diferencia sexual, Luce Irigaray, hable de la "nación de las mujeres". Más bien cruzamos las diversas etnias en una posición común particular relacionada con la proyección en nosotras del *conatus* de la etnicidad al que hemos hecho referencia. El caso de los talibanes pondría de manifiesto como situación límite hasta qué punto pagamos la obstinación por la restauración de la etnia perdida, mientras ellos utilizan en la guerra armas bien poco étnicas. El feminismo cultural, al que ya hemos hecho referencia, en la medida en que concebía la emancipación de las mujeres como ligada al desarrollo de una cultura específicamente femenina y de impronta soteriológica, no pudo librarse de las esencializaciones y las problemáticas idealizaciones que la necesidad de buscar el sujeto de ese programa conllevaba (Alcoff, 1988). Lo encontró en una feminidad impregnada de las connotaciones del campo semántico del Eros marcusiano, dotada de una proximidad inherente a la naturaleza y de un carácter biofílico que le era connatural en tanto que madre. Pacifista, ecologista y feminista, era el sujeto nato de "las tres Marías" en la década de los setenta. Pero un sujeto de estas características no ha podido resistir la crítica al esencialismo por parte de los constructivismos de finales de los ochenta y los noventa: uno

de los blancos en que insistirá esta crítica será "la atención exclusiva al género", olvidando que esta variable se cruza con la de raza, clase, etnia, sexualidad... etc. Nuestras teóricas críticas de este olvido olvidan, a su vez, que "la atención exclusiva al género" fue, aunque distorsionado como era inevitable, el resultado de duras batallas en los sesenta frente a la Nueva Izquierda, que lo subsumía como "contradicción secundaria" de la lucha de clases, y el movimiento pro-derechos civiles de los negros, de cuyas filas surgieron tantas feministas radicales, que lo posponían sistemáticamente como oblicuo a su agenda política... El subtexto de la "atención exclusiva al género" era el protagonismo unilateral de la mujer blanca heterosexual de clase media y la narrativa de su emancipación, ahora bajo la sospecha de las postmodernas, como todas las "metanarrativas", aun tratándose de una narrativa que apenas se empieza a articular como narración. Contarles a las mujeres de color las luchas de las europeas blancas por la ciudadanía en la Revolución Francesa, la epopeya del sufragismo y las batallas de los setenta por el cambio radical de una sociedad sexista ¿acaso no equivaldría a la práctica de los franceses de hacer recitar a los niños argelinos en las escuelas *"nos ancêtres les gaulois"?* Autoras como Susan Moller Okin, que se mueve en la línea de una crítica inmanente desde el punto de vista feminista a los planteamientos acerca de la justicia de John Rawls, han podido ser acusadas de "feminismo sustitucionalista" (Agra, 1997). La razón por la que la teórica rawlsiana ha merecido esta crítica es la posición que mantiene de acuerdo con la cual la situación de las mujeres en el Tercer Mundo se deja entender mejor en términos de "similar, pero peor" que en términos de "diferencia", y aporta pruebas empíricas en favor de la misma. Al hilo de esta polémica nos encontramos con que se cruza la interpelación feminista tradicional al androcentrismo de los *curricula* académicos convencionales con la crítica del multiculturalismo al etnocentrismo que los inspira, lo que plantea problemas complejos, pues, como ya lo hemos apuntado, ambas críticas no se solapan sin más: su intención y su sentido no se superponen. ¿Cómo se relacionaría, por poner un ejemplo, el "ginocentrismo" con el "afrocentrismo"? Llegamos aquí a un punto crítico que nos señala los límites de la aplicación al colectivo femenino del modelo cultural. Este punto crítico resulta apuntar en la misma dirección que el dilema planteado por el *multiculturalismo así como por los feminismos de la identidad/diferencia* que con él se alían ¿hay que deconstruir lo genéricamente humano como una mistificación sin más, producto de la complicidad del androcentrismo y el etnocentrismo? ¿O, más bien, la tarea apuntaría hacia un "universalismo interactivo"? (Benhabib, 1992). Un universalismo tal habría de reconstruir lo genéricamente humano a partir de la denuncia permanente de cualquier "particularidad no examinada" que pretenda usurparlo y la permanente incorporación de los descubrimientos de todo cuanto las particularidades prepotentes han invisibilizado. Si aceptamos la primera alternativa, correremos el riesgo de tirar muchos niños –y niñas– junto

con el agua del baño, a la vez que nos quedamos sin criterio alguno de clasicismo, de identificación de aquello por lo cual ciertas producciones culturales transcienden un punto de vista idiosincrático, sobreviven a las modas así como al paso del tiempo y pueden interesar virtualmente a toda la humanidad. (Recordemos que Marx se preguntó acerca del valor del arte griego en su calidad de producción que transciende la lucha de clases.) Si, por el contrario, estimamos válida la segunda, nos enfrentamos a una tarea ingente deconstructiva y reconstructiva a la vez: la depuración de chauvinismos de todo pelaje, en la medida en que son puntos ciegos desde el punto de vista epistemológico a la vez que injusticias ético-políticas, deberá doblarse de la *"opened mind"* que pedía Hanna Arendt y que se concreta aquí en una voluntad inclusiva de cuanto tiene un interés humano emancipatorio. Si nos inspira esa *"opened mind"*, el canon autorreferido masculinista y etnocéntrico deberá ser sustituido por currícula interculturales donde estén representadas las voces de los géneros y las razas en una "conversación de la humanidad", como lo diría Richard Rorty que, al menos asintóticamente, lo sea. En esos currícula no podría faltar el *Mahabarata*, como tampoco *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, uno de los libros más importantes del siglo XX y para entender el siglo XX, como tampoco *Ain't I a woman?* de la feminista de color Bell Hooks (Hooks, 1988). Las culturas se trascienden a sí mismas reflexivamente en diferentes grados en la medida misma en que la interacción entre ellas induce inevitablemente efectos de reflexividad: es, de este modo, aunque difícil, posible ir construyendo una "cultura de razones", una "perspectiva civilizatoria", en palabras de Fernando Savater, donde lo digno de celebración sea no el folklore estetizante de las diferencias sino la capacidad crítico-normativa de la idea de igualdad para promover positivamente algunas, compensar otras, eliminar las indeseables que generan injusticia y estimar como neutras las indiferentes a efectos de que impere la equidad. Un multiculturalismo crítico así entendido converge con el planteamiento de Neus Campillo, que contrapone las concepciones del feminismo como cultura alternativa en diferentes versiones (Firestone, Donna Haraway) al feminismo asumido como cultura crítica en un sentido muy acorde con la "cultura de la razón" a que Wellmer hace referencia, citando a Kambartel.

Así como el énfasis en la necesidad de una orientación normativa nos ha llevado desde el mero multiculturalismo a la necesidad de una "cultura de razones", de una "cultura crítica", la constatación de las dificultades y paradojas que conlleva el mero alinear la politización de la identidad femenina en el desfile de las políticas de la identidad nos conduce, de la mano de Sheyla Benhabib, a reclamar la reconstrucción de un sujeto con criterios para la articulación de sus "identidades" de otro modo irremisiblemente fragmentadas (Benhabib, 1996). La problemática del multiculturalismo nos enlaza así con la de la de-construcción-reconstrucción del sujeto y el género, que se tratará en varios capítulos de este volumen.

1.1.6. *"Sólo los hombres en la ciudad..."*

"Perdóname, buen amigo, dijo Sócrates a Fedro. Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres en la ciudad" (Platón, 1970). Las voces de las ecofeministas pretenden articular, de diversas formas, los dos ámbitos de exclusión, "afuera constitutivos" si se prefiere decirlo así, sobre los que se ha constituido la *polis* griega y la esfera de lo político en Occidente: la Naturaleza y las mujeres. Sin duda, la forma más inmediata de hacerlo –y, por ello mismo, la más discutible y problemática– consistirá, como lo hizo el feminismo cultural al que críticamente nos hemos referido, en considerar a "la mujer" naturaleza reprimida por la cultura tanática que el varón representa. La liberación, en estas condiciones, se identifica con la crítica radical de la cultura hegemónica tanática presentando como alternativa una cultura "natural". La palabra clave, resignificada recurrentemente en este conspecto, es la de "colonización", muy en boga en momentos tan críticos del proceso de descolonización como la guerra de Vietnam. La identidad femenina aparecerá así como una identidad "colonizada" por el patriarcado enemigo de la vida, de tal manera que, si logra un espacio de separación e independencia de éste para desarrollar sus propias virtualidades, no cabe duda de que emergerá lo genuino. No es de extrañar que en estas concepciones vuelva a emerger, bajo diversas versiones, el mito del matriarcado: si se entiende que la nueva identidad femenina tiene un referente genuino y que el problema consiste en que está asfixiado por la máscara mortífera y la desvirtuación inherente a la civilización patriarcal, bastará con remover críticamente los estratos de esa civilización nefasta para que emerja la plataforma originaria a que tal referente genuino remite. Veremos cómo se repite, en virtud de una lógica similar, el mismo discurso en el "pensamiento de la diferencia sexual" francés e italiano que nos presenta en este volumen Luisa Posada, pensamiento muy influido por el feminismo cultural americano, al que limará su arista dura de crítica radical al androcentrismo... La deseable y deseada identidad femenina no es un proceso de construcción y de negociación entre la "heterodesignación" que sufre y la autodesignación siempre tentativa: está ya dada y es objeto de recuperación si media la adecuada operación de rescate.. Por ello, deberá actuar como enclave de resistencia, renunciando a la tradicional vindicación de adscribirse a una cultura indeseable bajo el signo de la razón instrumental. Lo Otro de la razón instrumental, que tan patéticamente buscaron los frankfurtianos, lo encontramos encarnado en el lugar de la alteridad por excelencia como su "lugar natural" aristotélico: si el subtexto de género de la razón instrumental es masculino, femenino será el de su Otro. La filosofía opera con categorías de género en medida mucho mayor de lo que es consciente. Por ello, poner de manifiesto este *modus operandi* y llevarlo al plano de la reflexión es un modo de hacer que *la filosofía se vuelva más consciente de sus subtextos simbólicos: es un modo de hacer, pues, metafilosofía.*

Así, teniendo en cuenta que el modelo de la descolonización cobra toda su preñanza en esta orientación del feminismo, no es de extrañar que encuentre por alguna de sus vetas más significativas resonancia de ecos con ecofeminismos que surgen como protestas a los estragos de la colonización real, que no metafórica, que sufren mujeres empíricas de pueblos explotados. Aquí, en el encuentro del ecofeminismo con el anticolonialismo, convergen en buena medida la perspectiva ecofeminista con la multiculturalista. Y surge, inevitablemente de nuevo, la pregunta: ¿en qué medida les servirán a las mujeres Chipko los esquemas emancipatorios de las mujeres de Occidente cuando, al ir a acarrear la leña, sufren las consecuencias de la deforestación producto de la rapiña colonial? La respuesta, limitada y tentativa, puede ir en el sentido de constatar que, con el proceso de globalización, el contrato sexual se internacionaliza: la feminización de la pobreza, consecuencia de que las áreas de economía de subsistencia que las mujeres controlaban se ven más y más deprimidas, es correlativa al reforzamiento del papel de los varones como proveedores, resultado de su alianza con los colonizadores. En efecto, los varones de los pueblos colonizados se dejan seducir por promesas de beneficios inmediatos que resultarían del cambio de especies autóctonas por monocultivos industriales. Se enfrentan de ese modo los intereses de ambos géneros: los varones entran en la dinámica de la internacionalización que será a la larga ruinosa pero que, a corto plazo, refuerza su poder a costa de las mujeres. Las tácticas no han variado demasiado: como lo recuerda Heidi Hartmann (Hartmann, 1980), la historiadora Viana Müller muestra que, cuando se institucionalizó el patriarcado en las sociedades estatales, los dirigentes del grupo dominante hicieron cabezas de familia a los varones del grupo dominado imponiendo el control sobre sus mujeres a cambio de la cesión de recursos tribales. El poder, como lo afirmaba Foucault, circula y fluye, pero –eso no lo vio Foucault– a través de canales configurados según el género: jerárquicamente, pero de varones a varones. Los pactos patriarcales son siempre inestables y metaestables: el patriarcado no es, como piensan las feministas culturales, algo así como una unidad ontológica (Amorós, 1992). Pero, del mismo modo que estos pactos pueden ser interclasistas, como en el caso del salario familiar, nada se opone a que sean interculturales. El dinero de las multinacionales fluye en el mismo sentido que el prestigio de lo masculino: los varones dan poder a los otros varones, por muy "otros" que sean... Aquí, las verdaderas "otras", las guardianas de lo autóctono y de lo genuino, resultan ser las mujeres en virtud de los intereses asociados a los roles que les han sido adjudicados. Es significativo, en este sentido, que quienes se dedican a proyectos de cooperación con el Tercer Mundo presten cada vez mayor atención a la variable género. En efecto: los varones, al menos en Latinoamérica, dada su mayor movilidad social, aprovechan la experiencia que estos proyectos les dispensan para su propia promoción en otras partes –generalmente, las grandes ciudades–, mientras las mujeres, vinculadas al lugar y a la prole, capi-

talizan las enseñanzas que se les imparten en beneficio de los propios núcleos cuyo desarrollo se trata de promover. Son por ello agentes mucho más estables que los varones en orden a asegurar la eficacia y el éxito de los proyectos de cooperación. Así, desde perspectivas ecofeministas como la de Vandhana Shiva, a diferencia de la visión de un multiculturalismo no crítico, vemos otro aspecto del desplazamiento hacia las mujeres de lo autóctono y de lo genuino: ahora no es la proyección folklórica a que tuvimos ocasión de referirnos, sino la otra cara material, infraestructural, de los mecanismos de la globalización. Perspectivas como esta, depuradas del misticismo del que se doblan en la medida en que pueda ser mistificador –y sólo en esa medida, pues por lo demás es perfectamente legítimo– apuntan a la necesidad de un internacionalismo feminista, de pactos entre mujeres a escala internacional como la única respuesta adecuada a la internacionalización del contrato sexual patriarcal, aun coexistiendo con y por encima de otros conflictos de intereses. En este punto se plantean problemas difíciles para un feminismo de orientación ilustrada que no quiera ser "sustitucionalista". Por una parte, una alianza feminista intercultural que incorpore la perspectiva ecológica, si ha de tener un sentido emancipatorio, necesita una orientación normativa que transcienda las culturas como parámetros inconmensurables. Habría de tener, pues, como su horizonte regulativo la "cultura de razones" a que nos hemos referido como cultura dialógica, no necesariamente de consenso, pero sí que abra la posibilidad de interpelación. Este planteamiento puede tropezar con actitudes de grupos de mujeres de otras culturas constituidos en torno a la defensa de intereses inmediatos que se derivan, justamente, de un rol social que, en tanto que tal, no cuestionan, como no cuestionan los referentes culturales mismos desde los cuales recibe su sentido el rol asignado. Sin embargo, la experiencia demuestra que, cuando las mujeres entran en una dinámica de lucha por la defensa de sus intereses, acaban más pronto o más tarde por problematizar su propio rol en la sociedad –así lo hicieron, como nos recuerda Puleo, las mujeres Chipko de la India, en el proceso mismo por el que se ataron a los árboles. Si los varones en su conjunto profesan, mediante la adaptación de las tecnologías, un mimetismo de Occidente para mal e internacionalizan el contrato sexual, bien podrían las mujeres, sin que nadie se rasgue las vestiduras, remedar para su bien muchos aspectos del proceso de emancipación de las occidentales. Pretender que así se desvirtúan esencias por parte de quienes quieren mantenerlas a costa de otros/otras es pura hipocresía. No se trata de que las occidentales, vanguardia *velis nolis* de la emancipación femenina por haber tenido una Ilustración y preservar críticamente el legado ilustrado, impongamos a las del Tercer Mundo, *more imperialista,* nuestros cánones. Así como se decía antaño que "cada país debe encontrar su propia vía hacia el socialismo", apostamos ahora –esperemos que con más éxito– porque las mujeres de las diversas culturas, en el proceso de su emancipación, modulen de un modo acorde con sus propias experiencias los parámetros

críticos en que consiste, en última instancia, la Ilustración. Apostamos porque quienes más han sufrido su cara sórdida como razón instrumental, en virtud del mismo mecanismo de internacionalización que, para bien o para mal, esta razón ha desencadenado, se beneficien de su cara emancipatoria.

El ecofeminismo inspirado en la ecuación represión de la mujer = represión de la naturaleza tropieza con contraejemplos empíricos muy patentes a la luz del más superficial estudio de las sociedades etnológicas. No parece haber en absoluto una relación directamente proporcional entre ambas opresiones: ¿acaso en los países y culturas donde las mujeres sufren la mutilación genital padece "la naturaleza" en el mismo grado? Entre los bororo del Brasil, pueblo donde, según las descripciones de Lévi-Strauss, las relaciones con la naturaleza serían bastante armónicas –hasta donde cabe precisar un criterio de armonía–, las mujeres están fuertemente oprimidas: se las amenaza de muerte si osan asomarse a "la casa de los hombres". La correspondencia entre ambas formas de opresión no se basa tanto en la observación y la contrastación empíricas como en la ecuación mujer = naturaleza asumida acríticamente a título de subtexto implícito, así como en la constitución de alteridades indiscriminadas como "lo Otro de Occidente" –y reprimido por Occidente– donde todos los gatos y gatas son pardos.

Alicia Puleo, crítica con estas ecuaciones sumarias, dirige su empeño a buscar en otra dirección un fundamento filosófico para una reflexión y una práctica ecofeministas. Los dos "afuera constitutivos" de la polis –mujeres y naturaleza– no se unen bajo la rúbrica común de "naturaleza". Las mujeres son un "afuera constitutivo" –paradójicamente– interior: están en los gineceos. Le da, pues, una pertinente vuelta de tuerca a la cuestión: el texto griego habla de que a Sócrates sólo le enseñan algo los *"antropoi"* en la ciudad. Pero los *"antropoi"* –nombre griego de lo genéricamente humano–, sus interlocutores en la *polis,* son los varones, los *aner.* Así pues, la crítica al androcentrismo –las mujeres quieren hablar en la ciudad y critican el monopolio masculino del *logos*– se solapa, al menos en alguna medida, con la crítica al antropocentrismo: el Sócrates platónico dice con demasiada prepotencia que "los campos y los árboles" no quieren enseñarle nada. Es él más bien quien condena la naturaleza al silencio, corta todo diálogo de la polis con ella porque no quiere oír su lenguaje. Y Occidente, representando aquí en el "punto sordo", si podemos decirlo así, de Sócrates, pagará cara esta sordera... Y lo que es peor, la hará pagar a todos los pueblos y culturas del planeta.

Desde este planteamiento, el ecofeminismo revela su dimensión profundamente filosófica en tanto que demanda de una nueva comprensión –reubicación de la especie humana entre las demás especies animales y en el universo mismo. En *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal* (Amorós, 1985) consideramos algunos aspectos acerca de cómo el feminismo incidía en el sentido de configurar una nueva autoconciencia de la especie humana, a la que ha pretendido dar expresión la filosofía,

en la medida en que denunciaba los sesgos patriarcales que excluían de tal forma de autoconciencia a la mitad de la especie. Ahora se trata de que, en la medida en que lo masculino pretende encarnar lo genéricamente humano –de tal modo que un antropocentrismo que se ha revelado destructor pone de manifiesto su configuración desde una perspectiva androcéntrica–, se puedan integrar la crítica feminista al androcentrismo con la crítica ecologista al antropocentrismo. Sería de la integración de ambas críticas de donde emergería una nueva forma de autoconciencia de la especie menos megalómana, más inclusiva y más acorde con una modalidad de inserción en lo real sin las distorsiones del chauvinismo "especieísta" ni masculinista. Se pide, para llevar a cabo este programa, un antropocentrismo débil, en el filo de la navaja para no escorarse hacia un biocentrismo que sería nefasto para los intereses emancipatorios de las mujeres, sacrificados en esta concepción a los intereses indiscriminados de una vida de la que deberíamos ser dadoras incondicionales. Ello equivaldría a una cura de adelgazamiento del antropocentrismo controlada, de tal modo que lo mantuviera en unos límites desde los cuales no tuviera que renegar de la cara emancipatoria del legado ilustrado, en convergencia con una crítica al androcentrismo depurada de todo esencialismo, entendiendo que es la posición social de prepotencia masculina –y no un tanatismo más o menos intrínseco– lo que está en la base de la razón instrumental. Propuesta tan sugerente como plagada de interrogantes. Pues el antropocentrismo débil presenta centros hemorrágicos desde los que se vislumbra la ampliación del paradigma ilustrado de la igualdad transcendiendo, con los límites de lo masculino, los de lo humano, de tal modo que la naturaleza no humana ingresaría en la comunidad moral entendida como interlocutora solvente para sellar la firma de un "contrato natural". La naturaleza sería promocionada de este modo a categoría política entendiendo por ello, no ya el que esté sometida a relaciones de poder –lo que es obvio–, sino que las relaciones de poder entre los humanos y la naturaleza deberían ser normativizadas horizontalmente, como en una democracia. Esta ampliación de los límites de la comunidad moral y política plantea desde nuestro punto de vista el problema de determinar quiénes son los agentes libres y responsables que pueden firmar un contrato. Puede argumentarse, en cierto sentido, que el ecologismo así entendido, como vindicación de una ampliación del alcance de lo político iría, como su prolongación, en el mismo sentido de la interpelación feminista a los límites de la política convencional. "Lo personal, dijimos entonces, es político". ¿Habrá que decir ahora, y por la misma regla de tres, "lo natural es político"? Cabe objetar que las ampliaciones del paradigma ilustrado de la igualdad, en las que se basaría un ecologismo de inspiración ilustrada, sólo podrían tener lugar en virtud de alguna –problemática– redefinición del ámbito de la libertad. Las ideas de libertad e igualdad han ido orgánicamente unidas. Hasta podría decirse que sería la libertad la *ratio formalis* de la igualdad, la razón por la cual pueden constituirse ámbitos de iguales. El

club de los pares siempre ha sido el club de quienes se ha considerado que eran los libres, y su restricción ha sido interpelada argumentando que los sujetos libres eran, de hecho o de derecho, más de los admitidos en el club. La consideración –tan pertinentemente, por otra parte, enfatizada por los utilitaristas– de que los animales sufren ¿debería llevar a considerarles, no ya, obviamente, objetos de nuestro respeto moral sino sujetos de derechos? Aquí nos enredaríamos en el complejísimo debate acerca del fundamento de los derechos humanos, la problemática específica que plantean los discapacitados mentales, etc. No podemos entrar en él en este espacio. Nos limitaremos a apuntar que, así como decía Bloch que "si todo es Dios, nada es Dios", si todo es política... ya no sabemos con precisión de qué hablamos, a no ser en sentido analógico y metafórico. Sólo en este sentido podría hablarse de "diálogo democrático con la naturaleza". En sentido propio, difícilmente puede haber diálogo entre quienes son racionales y libres y quienes no lo son. Y si la libertad humana fuera puesta en cuestión por el ecologismo, en el mismo momento perdería toda la vibración de su clamor por la responsabilidad de la especie humana de crear las condiciones de su propia supervivencia y una inserción reflexiva más sensata en la cadena del ser. Sólo la especie humana es responsable, para bien o para mal. Y mal se puede apelar a la responsabilidad sin postular la libertad. Los campos y los árboles hablan a la polis, la interpelan. Ciertamente, Sócrates y Fedro serán unos necios si no la escuchan. Pero no hablan el lenguaje del *logos* como para incorporarlos al ágora, como es el caso de las mujeres. Hablan, en sentido metafórico, otro lenguaje que va siendo clamor, pero sólo la traducción que hagamos de él los humanos, hombres y mujeres lo constituye en interpelación moral.

La teóricas ecofeministas tienen cierta propensión a preferir las filosofías románticas de la naturaleza al paradigma mecanicista, estableciendo una correlación que se nos antoja un tanto arbitraria entre las primeras y la valoración de lo femenino –que tampoco tiene, por otra parte, por qué coincidir con los intereses emancipatorios de las mujeres. Un mago renacentista como Pico de la Mirandola, autor célebre de *De la dignidad del hombre,* se mostró tan antropocentrista como androcéntrico: fue, si hemos de creer al solvente historiador Romeo di Maio (Maio, 1988), implacable perseguidor de las brujas. En este caso su diferencia respecto a Bacon, uno de los fundadores de la ciencia moderna, tendría su correspondencia con la que distingue a la metáfora de la metonimia: si Mirandola alentaba a la caza de brujas para depurar el mundo de mal en el eje causa-efecto, Bacon se inspiraba, según ciertas epistemólogas feministas, en la tortura de las brujas para "arrancarle a la naturaleza su secreto". Misóginos como Schopenhauer resucitan aspectos muy significativos de las filosofías románticas de la naturaleza. Parece como si en ciertas inspiraciones ecofeministas operara implícitamente un paralelismo entre la represión del paradigma mágico-organicista renacentista –que emerge de nuevo en las filosofías románticas de la naturaleza– por el paradigma mecanicista y la represión de las mujeres,

junto con otros seres vivos, por los varones. Pero estas ecuaciones tan expeditivas suelen ser falsas en muchos aspectos: Descartes no era en absoluto misógino, y así como pudo unificar el método de la ciencia apelando a la unidad de la razón –*versus* la compartimentalización del saber renacentista– apelando a la universalidad del *bon sens,* decía en el *Discurso del método:* "Quiero que me entiendan hasta las mujeres". Aristóteles, cuya concepción de la naturaleza era teleológica y no mecanicista, practicaba la vivisección (Vegetti, 1988). Los pitagóricos, por su parte, hostiles a la polis, ritualizaban el respeto al animal vivo frente a las prácticas carniceras de los habitantes de las ciudades. Biocentristas *avant la lettre,* eran antidemócratas y sectarios. Aceptaron a título de excepción a mujeres en sus cofradías –hubo algunas filósofas pitagóricas ilustres–, pero difícilmente, desde su rechazo del paradigma de la *isonomía* de la polis, hubieran llegado a cuestionar el papel de las mujeres en la sociedad: aunque, como las ecofeministas, se habrían sentido escandalizados por las palabras de Sócrates en el *Fedro,* eran profundamente conservadores. En general, las concepciones organicistas de la naturaleza tienen su *pendant* en visiones organicistas de la sociedad que, ni siquiera en la versión utópica de Campanella –quien asume a las féminas como útero del Estado en su *Ciudad del Sol* (Campanella, 1980)– son favorables a los intereses emancipatorios de las mujeres.

Muchas de las ecofeministas –Puleo nos da una visión cabal de lo plural y complejo de esta tendencia– sintonizarían con la crítica de Heidegger al pensamiento representativo. Tal como Heidegger lo expone en "La época de la imagen del mundo" (Heidegger, 1960), el pensamiento representativo consiste en objetualizar el ente, en hacerlo comparecer en el lugar de emplazamiento y en las coordenadas en que el *sub-iectum,* el sujeto correlativo a este *ob-iectum* o ente puesto enfrente de él, le hace presentarse para someterlo a su manipulación. Tenemos así la impostura de un ente que comparece en lugar del ser que aparece: el sujeto así constituido en correlato del ente como objeto ha perdido su disponibilidad y su apertura para la revelación del ser. Ha ganado en contrapartida que el ente de este modo re-presentado, es decir, encuadrado en los a priori que el sujeto define para su comparecencia, se pliegue a sus designios de manipulación tecnológica. La representación del ente se logra de este modo en la pérdida o el olvido de la presencia del ser, olvido que está en la base del nihilismo y de cuyas consecuencias devastadoras, como lo dijo el último Heidegger, un tanto crípticamente dando lugar a grandes quebraderos de cabeza, "sólo un Dios podrá salvarnos". La pensadora francesa de la diferencia sexual Luce Irigaray, influida por la idea de Derrida de la escritura como "diferencia" *versus* la "metafísica de la presencia" propia del logo-falo-centrismo de la civilización occidental, pondrá su correspondiente subtexto en clave de diferencia sexual a la diferencia heideggeriana entre el ser y el ente. Como resultado de esta operación, lo femenino se teñirá de las connotaciones de lo indefinido y de la apertura y lo masculino revestirá las de "la mismidad" propia de un "logocentrismo"

que se ha incorporado, por otra parte, las características del orden simbólico, estructurado en torno al falo, del psicoanalista estructuralista Jacques Lacan (Amorós, 1997). Existen, pues, afinidades, centradas en torno a la crítica –o, más bien, en el distanciamiento en el caso de Irigaray y sus discípulas– de la civilización tecnológica, entre muchas ecofeministas y las "teóricas de la diferencia sexual". Sin embargo, las primeras consideran que las segundas no han desarrollado una perspectiva ecológica específica.

El antropocentrismo débil se encuentra, por otra parte, en el filo de la navaja desde el punto de vista de la preservación de los intereses de un feminismo de orientación ilustrada, en la medida en que las críticas al antropocentrismo procedentes de la ecología se solapan con críticas o deconstrucciones radicales del sujeto como las que se derivan del pensamiento de Heidegger y del estructuralismo. Dedicamos en este volumen diversos trabajos a los temas relacionados con el sujeto y con el género, pues se encuentran en uno de los focos de interés más relevantes de los debates actuales. Desde este punto de vista, el estructuralismo de Lévi-Strauss representa una deconstrucción del antropocentrismo y del sujeto de profunda inspiración ecológica, íntimamente ligada a la crítica del dualismo naturaleza-cultura. Reproduciremos sus propias palabras en el Prólogo a la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco:* "Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre cultura y naturaleza. Su simplicidad sería ilusoria si, en amplia medida, hubiera sido la obra de esta especie del género *Homo*... dedicado ferozmente a eliminar todas aquellas formas ambiguas consideradas cercanas al mundo animal... como si en el comienzo ella sola hubiera pretendido personificar a la cultura frente a la naturaleza y permanecer ahora, salvo en los casos en que puede dominarla por completo, como la única encarnación de la vida frente a la materia inanimada... Según esta hipótesis, la oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que ésta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no era a cambio de cortar los puentes que podrían atestiguar su connivencia original con las demás manifestaciones de la vida. Para comprender la esencia de la cultura sería, pues, necesario remontarse hasta su fuente y *contrariar su impulso,* volver a anudar todos los hilos cortados y buscar su extremo libre en otras familias animales y hasta vegetales. Por último, se descubrirá quizá que la articulación de la naturaleza y de la cultura no reviste la *apariencia interesada* de un reino jerárquicamente superpuesto a otro que le sería irreductible, sino que sería más bien una reasunción sintética permitida por la aparición de ciertas estructuras cerebrales que provienen de la naturaleza, de mecanismos ya montados, pero que la vida animal no muestra sino bajo una forma inconexa y según un orden disperso" (Lévi-Strauss, 1969).

La cultura y su sujeto serían así, desde el punto de vista de nuestro etnólogo, productos del obtuso y destructor *homo sapiens* que sólo ha sabido encontrar, para afirmar su prepotente originalidad, el viejo truco del plagiario: ocultar sus fuentes. Los malos modales de esta especie nefasta, desde que se embarcó en la no menos nefasta aventura de la historia, la han llevado a instalarse en la Tierra comportándose hacia ella "sin pudor ni discreción" (Lévi-Strauss, 1970). El tono profético-moralizante del alegato de Lévi-Strauss tiene como su referente polémico silenciado el existencialismo sartreano, que sería asumido desde este punto de vista como la ontologización del abismo abierto por la propia "cultura" en su operación-desmarque de la naturaleza, al conceptualizarlo en los términos del dualismo irreductible naturaleza-cultura. El feminismo que en algún sentido se considera heredero de la tradición de la filósofa existencialista Simone de Beauvoir, autora de *El segundo sexo* cuyo cincuentenario se estará celebrando cuando este volumen salga a la luz, no puede dejar de sentirse interpelado por el alegato lévi-straussiano. Aunque sea para hacer de abogado del diablo. La primera pregunta que nos sale al paso es la siguiente: ¿tiene sentido moral condenar a la especie humana como un todo por la forma violenta en que se instituyó en tal en los orígenes? Si tiene sentido, habría que presuponer que tuvo otras opciones. De no ser así, no acierto a ver por qué habría que culparla en mayor medida que a los leones por devorar a los monos. Si tuvo otras opciones, entonces hay que admitir que se produjo un desajuste en la cadena del ser en la que emergió esa problematicidad existencial que caracteriza al ser humano y que llamamos libertad. Puede, obviamente, discutirse la adecuación de los términos en que Sartre la teoriza –teorización, por otra parte, profundamente modulada por Beauvoir, como lo pone de manifiesto López Pardinas, en su articulación de una hipótesis filosófica sobre la opresión de las mujeres. Pero sólo si hay sujetos libres puede darse alguien por aludido cuando de la llamada por la supervivencia del planeta se trata. No sé adónde nos llevarían las especulaciones acerca de si a la extraña especie a la que pertenecemos le incumbe alguna responsabilidad en la desaparición del hombre de Neanderthal. No cabe duda, sin embargo, de que tenemos responsabilidades y opciones ahora *en orden a instituir en valor la supervivencia de la vida sobre la tierra.* Simone de Beauvoir asumió la interpretación de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* según la cual la conciencia es superior a la mera vida y determina su valor. Por esta razón, la conciencia de quien ha arriesgado la vida en el combate se convierte en ama y logra el reconocimiento, pues, al asumir ese riesgo, ha convertido las razones para vivir en superiores a una vida que, sin contrastación, se ve condenada a la mostrenca inmanencia. Tal es la vida que corresponde a la conciencia servil, dependiente de la conciencia esencial del amo que, por haber superado el miedo a la muerte asumiendo el combate, encarna los valores de la transcendencia. La autora de *El segundo sexo* cree que esta figura de la "dialéctica del amo y el esclavo" es aplicable a las relaciones entre

hombres y mujeres, donde las mujeres, por haber tenido que reproducir la vida y haber sido excluidas de las expediciones guerreras, se han visto condenadas a la posición de la conciencia servil y atadas a la inmanencia. Beauvoir ha sido duramente criticada por teóricas feministas de otras orientaciones por asumir este planteamiento androcéntrico como esquema explicativo de la universal opresión de las mujeres. Sin embargo, habría que distinguir entre la interpretación androcéntrica de la transcendencia, según la cual ésta se logra en el combate por ser la actividad masculina prestigiada, y la asunción del esquema jerárquico según el cual la conciencia, como transcendencia, es superior a la mera vida en tanto que la inviste de valor. Seguramente muchas ecofeministas estimarían no pertinente esta distinción, en la medida en que considerarían que el esquema jerárquico transcendencia-inmanencia es en sí mismo androcéntrico y antropocéntrico y por las mismas razones. Otras feministas, por el contrario, estimarían que son posibles interpretaciones no androcéntricas de la transcendencia. Pues, si bien consideran que es la conciencia la que ha de dar sentido y convalidar la mera vida, esta convalidación, en lugar de ser llevada a cabo en el combate, debería producirse cuando se asume responsablemente, de acuerdo con criterios de racionalidad práctica y no instrumental, la opción por la vida. Por esta opción la vida se convierte en calidad de vida y en sentido de la vida: la "maternidad pensada" (Vegetti Finzi, 1992), como vida prefigurada por una conciencia que da libremente la vida sería así un ejemplo paradigmático de interpretación no androcéntrica, feminista, de la transcendencia.

Feminismo y ecologismo tienen, como nos recuerda Puleo, un tronco ilustrado común. Los radicales ingleses amigos de Mary Wollstonecraft incluían en su programa el respeto a los animales como criterio de racionalidad (Brailsford, 1986), antes del giro que dio a la cuestión el utilitarismo de Bentham. Análogamente a lo que se nos planteaba a propósito del multiculturalismo, el feminismo tiene mucho que dialogar con un ecologismo crítico, si se puede llamar así al que propugna, en palabras de Val Plumwood recogidas por Puleo, una "cultura racional orientada hacia la supervivencia", la natural prolongación de una "cultura de razones" en el sentido de la relación de lo humano con la naturaleza no racional. No sé si es posible la "reconciliación con la naturaleza" que las ecologistas y las ecofeministas propugnan: como lo decía el joven Marx, ni la naturaleza es humana, ni el ser humano, en un sentido inmediato, natural, de modo que "el hombre se naturaliza en la medida en que la naturaleza se humaniza". La relación entre los designios de la naturaleza y los proyectos humanos es, como lo experimentamos tantas veces en la relación con nuestros propios cuerpos –bases materiales de nuestra existencia, con sus recursos materiales no renovables ni reductibles, como quieren postmodernos y postmodernas, a constructos lingüísticos –, inevitablemente tensa. Pero, sin duda, como lo sostendría el "antropocentrismo débil" propugnado por Puleo y por parafrasear a Pascal, "la naturaleza tiene sus razones que la razón

humana no ha comprendido". Ahora bien: deberá comprenderlas desde ahora y para el futuro si es que opta por un tipo de racionalidad sin la cual no habrá ni naturaleza ni humanidad. Quizás la vida no sea sino un azar cósmico y el *homo sapiens* una excrecencia asimismo azarosa de esa vida. Pero también es, como lo decía Mallarmé, *"un être de hasard qui nie le hasard"*. Y su *conatus* de negación del azar se resuelve, interpretándolo desde lo que yo llamaría un "existencialismo débil" y un feminismo fuerte, en voluntad de legitimar la vida mediante nuestras opciones racionales y libres.

Es significativo que planteamientos como el de Val Plumwood, en la línea de un ecofeminismo en el que converge la crítica a la devastación de la naturaleza con la crítica al proceso de colonización pidan, desde el punto de vista del sujeto que habría que postular para semejante programa, la "reconstrucción crítica de la identidad del colonizado". Aquí puede apreciarse claramente la gran distancia que separa esta modalidad del ecofeminismo de la inspirada por el feminismo cultural: no hay una identidad genuina colonizada por rescatar. La identidad del colonizado ni puede ni debe reponerse sin más: como lo afirma la teórica feminista italiana de orientación trotskista Lidia Cirilo (Cirilo, 1993), cuando las luchas por la identidad van unidas a proyectos emancipatorios, las identidades no se ontologizan ni se reifican. Son identidades fluidas, en permanente proceso de re-significación reflexiva, de re-normativización siempre tentativa (Amorós, 1997), como lo es la identidad feminista a diferencia de la identidad femenina. Es, por otra parte, este tipo de identidad el que es a la vez requerido y promovido por una cultura crítica –en la que podrían integrarse un multiculturalismo y un ecofeminismo críticos– en el sentido de la concepción de Campillo del feminismo como crítica. Al hilo, pues, de los problemas planteados por el feminismo en el ámbito de la filosofía política, tanto en su tradición como en los nuevos ámbitos que se ha visto obligada a asumir en su necesidad de hacer frente a la tremenda complejidad de las sociedades contemporáneas, nos encontramos con dos vectores que apuntan hacia la temática que se va a desarrollar en los siguientes capítulos de este volumen: por un lado, el sujeto, el género y la identidad; por el otro, la tematización del concepto de crítica como punto nodal en la concepción de un feminismo de orientación ilustrada.

1.2. El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género

1.2.1. *¿Reivindicaciones anacrónicas?*

Muchas feministas hemos advertido, junto con Rosi Braidotti (Braidotti, 1991), una peculiaridad que las vindicaciones feministas comparten con otros grupos marginales y oprimidos: el anacronismo. Anacronismo, naturalmente, si se toma como

referente el *tempus* de las vindicaciones feministas desde los parámetros de los grupos hegemónicos, los que dan la pauta del *tempus* canónico en relación con el cual se definen los atrasos y las "asignaturas pendientes". La actual vindicación por parte de las mujeres de ocupar en la vida social "posiciones de sujeto" coincide, curiosamente, con la deconstrucción del sujeto como categoría filosófica desde varios frentes. Tal como los identifica Wellmer (Wellmer, 1993) éstos serían: la crítica psicoanalítica, la crítica psico-flosófico-sociológica de la razón instrumental y la filosofía del lenguaje, sobre todo desde el segundo Wittgenstein. Podríamos añadir, desde otro paradigma, la crítica desde la lingüística de orientación estructuralista y sus derivaciones en el postestructuralismo, el deconstrucccionismo de Derrida, etc. Algunas teóricas feministas (Collin, 1992), en un ejercicio de hermenéutica de la sospecha, se preguntan si acaso no habrá alguna relación de causalidad entre nuestro incipiente acceso a situaciones de mayor autonomía en la vida social y el desprestigio de la categoría de sujeto autónomo tal como lo concibió la modernidad, categoría en la que estas nuevas situaciones podrían encontrar en algún sentido su traducción filosófica. María José Guerra se ha referido a la inversión del efecto de la vara del rey Midas, que todo lo convertía en oro, cuando pasa a las manos de las mujeres: cuanto nosotras tocamos –posiciones, puestos– se devalúa, si no es que nosotras vamos a parar a los terrenos que están ya devaluados (Guerra, 1998).

En la historia del feminismo, plagada de discontinuidades y de amnesias, ocurrió con la vindicación de la ciudadanía un fenómeno análogo al que ahora nos encontramos a propósito del sujeto. Como muy bien lo ha explicado Alicia Miyares (Miyares, 1994), a las mujeres se nos planteó la lucha por la condición de ciudadanas cuando ésta ya estaba desprestigiada en el movimiento obrero por ser una superestructura mistificadora de la lucha de clases, cuando las revoluciones de 1848 y 1871 ya habían tenido por efecto en muchos países el llamado "sufragio universal masculino", la pequeña burguesía estaba mucho más preocupada por distinguirse e individualizarse respecto a la clase obrera que por la ciudadanía, que poco le decía al respecto, por no hablar ya de los varones liberales que la disfrutaron desde sus inicios instituyendo, como lo dice Neus Campillo, la primera política de cuotas, es decir, adjudicándose en tanto que varones el 100% (Campillo, 1997). En estas condiciones, las mujeres de todas las clases sociales estábamos sin derecho al voto ni a administrar nuestros bienes –ni disponer de nuestro salario, en el caso de las obreras. ¿Hubiera sido mejor, o siquiera posible, "pasar de voto", como se diría ahora, o darlo por "deconstruido", tal como la hermenéutica marxista lo hacía, proponiéndoles a las mujeres el "atajo" de la revolución socialista cuyo éxito las liberaría, entre otras cosas, de invertir tantas energías en ese trámite "burgués"? Muchas anarquistas, como Ema Goldman, creyeron en éste y en muchos otros atajos (Osborne, 1989). ¿Tenían razón? Desde luego que el voto no fue una panacea para cambiar el mundo, como muchas sufragistas pensaban. Hemos podido constatar que

el voto no era una panacea, entre otras cosas, porque no las hay: ¡la revolución socialista no lo ha sido tampoco! Pero de la constatación de que no ha sido una panacea no se deriva –una derivación tal sería, por lo demás, contrafáctica– que fuera para las mujeres un expediente susceptible de ser obviado. Jamás, sin él, menos de un siglo más tarde, hubiera podido vindicarse una política de cuotas ni de acción positiva.

Pues bien: ante parecida perplejidad nos tiene ahora el problema del "sujeto": resulta bastante disuasorio ir a reivindicar algo "deconstruido" o tildado de intrínsecamente androcéntrico. La obra de Simone de Beauvoir, analizada en este volumen por Teresa López Pardinas, representa la invitación a las mujeres a asumir la posición de sujetos frente a la "existencia vehicular", en expresión de Cristina Molina, a la que tradicionalmente estuvieron condenadas. Finalizado el ciclo, verdadera epopeya que duró cerca de un siglo, de las vindicaciones que culminaron en el logro por parte de las mujeres de la ciudadanía, la reflexión filosófica de la autora de *El segundo sexo* (Beauvoir, 1998) se orienta a esclarecer las razones radicales por las que las mujeres hemos sido excluidas del estatuto de sujeto, estatuto que se encontraba en la base a la vez que formaba parte de la misma retícula que los conceptos de ciudadanía e individualidad. La noción de sujeto es así la noción cardinal en este conspecto de abstracciones ilustradas. En Beauvoir no se trata tanto del sujeto epistemológico como del sujeto moral, núcleo de imputación de unas acciones que se consideran libres. En esta línea, podríamos considerar su obra como una radicalización del lema en que Kant hacía consistir la entraña misma de la Ilustración: *¡sapere aude!* En efecto: ¡atrévete a saber! es la divisa en la que Kant cifra el espíritu de la Ilustración, espíritu que, para él, consistía en el logro por la humanidad de la mayoría de edad, de la emancipación de todo tutelaje a la hora de pensar y discernir. El autor de la *Crítica de la Razón Pura,* sin embargo, reservaba el estatuto de la mayoría de edad para los varones; las mujeres, como dice Cristina Molina, seguirían siendo aquel sector que "las luces se niegan a iluminar" y, condenadas a la eterna minoridad, se verían obligadas a actuar, en palabras de Mary Wollstonecraft «bajo luz indirecta, como cuando una se encuentra constreñida a hacer uso de la razón "de segunda mano"». La obra de la autora de *El segundo sexo* puede ser asumida, como hemos tratado de argumentarlo, en uno de sus aspectos más relevantes, como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada (Amorós, 1997). Como una radicalización de esta tradición en la medida en que su existencialismo –pues ella, como López Pardinas no deja de enfatizarlo, tiene de esta corriente filosófica *su* particular versión– traslada la exhortación kantiana a la emancipación del registro intelectual y epistemológico al ontológico –ético, transformándola en un sentido que vendrá a decir: ¡atrévete a asumirte a ti mismo/a como libertad, a construir tu propio ser a través de tus opciones libres! Mediante esta radicalización se transpone al plano existencial, al nivel ético-ontológico, el

ideal kantiano de la mayoría de edad propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas. Esta transposición tiene lugar en el existencialismo, en tanto que concibe al ser humano como proyecto que ha de hacerse ser eligiéndose a sí mismo a falta de tener su propio ser como dado. La mayoría de edad al modo existencialista *no es sólo una madurez entendida como una cualidad de la mente, sino una determinación del propio ser,* el cual asume que ha de hacerse ser, libremente, su propio ser.

Me viene a la mente, a propósito de una cuestión tan metafísica, un chiste de Mafalda. Miguelito le pregunta: "Mafalda ¿qué tiene que hacer un perro para ser?" "Ser perro", responde Mafalda. "¿Y un gato, Mafalda, qué tiene que hacer un gato para ser?" Mafalda contesta sin vacilar "ser gato". "¿Y un hombre, Mafalda, qué ha de hacer un hombre para ser?" Mafalda se queda pensativa y contesta: "Pues... ¡ser!". Como aquel personaje de Molière que hablaba en prosa sin saberlo, Mafalda, sin saberlo, es una filósofa existencialista. Simone de Beauvoir la hubiera adoptado como tal. Mafalda afirma, muy sintéticamente, que a los seres humanos, a diferencia de los perros, los gatos y los caballos, no nos es dada una esencia fija en cuya réplica se constituye cada ejemplar concreto de la especie. No. Como decía Kierkegaard, considerado el padre del existencialismo, "en las especies animales no hay individuos". En la especie humana, en cambio, los hay porque cada ejemplar concreto ha de modular de manera irreductiblemente diferencial un tipo particular de entidad que no tiene consistencia fija alguna, que sólo en el ex-sistir –o tener que transcenderse, siempre más allá de sí, de cada cual– logra alguna forma de consistir. El ser humano, reza el existencialismo, no es esencia, sino existencia. Existencia es sinónimo de proyecto en una interpretación de su sentido etimológico de *pro-iaceo,* estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y que hay que ir realizando. Esa realización se identifica con la constitución –siempre en proceso– de nuestro propio ser, que se convierte, de este modo, en nuestra responsabilidad más radical. Somos lo que elegimos y elegimos lo que somos. La libertad no es, así, en la concepción existencialista, una facultad de nuestro ser, sino que se identifica con la textura del mismo. De un ser que consiste, como lo venimos diciendo, en no poder jamás coincidir consigo mismo. Hemos de descifrar nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia el cual la proyectamos, y, en este mismo movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente.

Desde este punto de vista, el existencialismo, marco interpretativo general en el que se inscribe la obra de Beauvoir, puede ser considerado una radicalización de la tradición ilustrada que habría cobrado una expresión emblemática en el *¡sapere aude!* de Kant. De este modo, y *malgré* Michèle Le Doeuff, como López Pardinas lo expone, el existencialismo, si no es de suyo un feminismo, no es, desde luego, un antifeminismo. El estructuralismo, en cambio, sí lo es desde su entraña mis-

ma: sanciona acríticamente que las mujeres seamos los objetos y no los sujetos del intercambio simbólico. Al aceptar en el plano descriptivo la interpretación de Lévi-Strauss a la vez que la rechaza por completo en el nivel normativo, la autora de *El segundo sexo* lleva a cabo, a la vez que una operación de radicalización de la exigencia emancipatoria ilustrada, una maniobra de ampliación de la misma al destinatario coherente con el sentido de su programa, es decir, a la totalidad de la especie incluyendo a las eternas menores, al "segundo sexo". En otro contexto –la lucha contra la colonización en torno a la guerra de Argelia–, Jean-Paul Sartre, el compañero intelectual y sentimental de El Castor, se había referido a "la especie humana, ese club tan restringido". Restringido a los europeos blancos, pero no se olvide –actitudes sexistas como la de Fanon, el autor de *Los condenados de la tierra,* nos lo recuerdan– que la reserva del derecho de admisión era vindicada sólo para el primer sexo de todas las razas. Pues al propio Sartre, en *El Ser y la Nada,* se le colaron resabios del imaginario patriarcal que, entre otras autoras, Michèle Le Doeuff, en *El estudio y la rueca* (Le Doeuff, 1989), le recrimina duramente. No nos podemos extender aquí –ya lo hace López Pardinas– sobre la discusión del existencialismo como instrumental analítico idóneo para tematizar el feminismo por parte de Le Doeuff. Por el momento, nos interesa sólo retener que Beauvoir subsume a las proyectadas por los varones, los sujetos, como eternas menores, en la categoría plena de los existentes humanos conceptualizados en tanto que proyectos, en tanto que existencias. En el marco del existencialismo lo femenino, en la medida en que se vindica su pertenencia al ámbito de lo humano, no puede ser una esencia. Le corresponde, pues, el estatuto de la existencia. "La mujer no nace, se hace". Sin embargo, como veremos, también tiene un estatuto especial dentro de la existencia. Irracionalizar ese estatuto especial es uno de los cometidos de *El segundo sexo.*

1.2.2. *Simone de Beauvoir zanja una polémica*

"La mujer no nace, se hace". Con esta afirmación, que tanta polémica ha generado, Beauvoir empalma, por otra de sus vetas, con la tradición ilustrada y la radicaliza. En efecto: la labor de la Ilustración, sobre todo durante la Revolución Francesa, consistió, en uno de sus aspectos más significativos, en deslegitimar los títulos y las determinaciones relativas al nacimiento para hacer emerger, desde la consideración de su no pertinencia en relación con las mismas, abstracciones tales como la de sujeto, individuo, ciudadano. Una determinación relativa al nacimiento, sin embargo, el sexo biológico, fue objeto de controversia al respecto. Las mujeres que vindicaban la ciudadanía "también para su sexo" interpretaban que el sexo biológico, en tanto que se nace con él y no es imputable a los méritos del sujeto, debía ser homologado, a efectos de considerarlo como no pertinente para el acceso a la

ciudadanía, a las demás características adscriptivas de las que se hacía abstracción para determinar quiénes debían ser considerados como sujetos de los nuevos derechos. Aquellos que les negaban el estatuto de ciudadanas, sobre todo los jacobinos, pretendían fundamentar la exclusión de las féminas en distinguir radicalmente el sexo biológico de las demás características adscriptivas. Así, estimaban que, a diferencia de distinciones tales como la de noble y villano, distinciones artificiales que fundamentaban una sociedad estamental, asimismo artificial y que debía por ello mismo ser irracionalizada en nombre de "la naturaleza" que se instituía en paradigma normativo, la distinción entre varón y mujer, como Rousseau se cuidara de afirmar hasta la saciedad, era natural; pertenecía, por tanto, al ámbito de lo que la propia naturaleza normativizaba. De acuerdo, pues, con nuestros revolucionarios jacobinos, que, como lo ha estudiado Rosa Cobo, tenían una fuerte impronta rousseauniana (Cobo, 1992)), no era "conforme a naturaleza" tratar como igual lo que ella, nueva versión de la voluntad divina descifrada por nuevos intérpretes, había querido que fuese radicalmente diferente. El sexo biológico se constituye de este modo en un enclave de naturalización ante el que se estrellan los esfuerzos de las mujeres por volver coherentes las abstracciones ilustradas. La referencia al sexo biológico lo es al sexo femenino, pues el masculino, que habla desde la posición de sujeto, se solapa con el neutro y, obviamente, no se percibe a sí mismo como particularidad. ¿Qué significa, en estas condiciones, la coherencia de las abstracciones ilustradas? Una abstracción es coherente cuando deja fuera –separa de: *abs-trahere*– como no pertinente a efectos de algo –en este caso, la ciudadanía y los derechos– un conjunto de situaciones que se constituye en tal aplicando el mismo criterio; de este modo, las mujeres afirman que las razones por las que ser noble o villano es irrelevante en orden al acceso a la ciudadanía son de la misma índole que aquéllas por las que debería ser considerado irrelevante el ser varón o mujer: "tenemos, dirán, los mismos méritos"; somos, pues, iguales en lo que respecta a aquello que es imputable a los individuos y no dependiente de un azar del nacimiento. Desde la perspectiva definida por esta polémica, la afirmación de Simone de Beauvoir al principio del segundo tomo de *El segundo sexo* "No se nace mujer: llega una a serlo" representa la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica, por tanto, como una característica adscriptiva "natural" de la que, a título de tal, no sería pertinente hacer abstracción a la hora de incluir a las mujeres en el ámbito de todo aquello que había sido definido como lo genéricamente humano. La polémica en torno a la peculiaridad del estatuto de tal característica adscriptiva queda zanjada y el camino, por tanto, expedito para que las mujeres, por fin, transiten, fuera de los márgenes, por las amplias avenidas habilitadas gracias a las virtualidades universalizadoras de lo que ahora se define como genéricamente humano: el sujeto, el individuo, la ciudadanía. Se abren las puertas del "club tan restringido" a la mitad

de la especie humana. Así, podemos asumir la obra de Beauvoir como la dilucidación en el plano ontológico –la radicalización ontológica, por tanto– de la tradición del feminismo ilustrado, como un efecto reflexivo, de gran resonancia asimismo antropológica y ética, del movimiento sufragista. Como efecto reflexivo aparece, por definición, a toro pasado, aunque ella no autocomprendiera su obra a título de tal. Hay que señalar, en este sentido, como significativo el hecho de que comience su libro con una cita de François Poullain de la Barre, el filósofo cartesiano adalid de los derechos de las mujeres, al que hemos tenido ya ocasión de referirnos. Cita de nuevo a este autor en otras partes de su libro, junto con Christine de Pizan, Condorcet, Stuart Mill, entre otros y otras feministas frente a la retahíla de los antifeministas, a quienes tiene perfectamente identificados. Así pues, si bien es cierto que su individualismo, así como la conciencia que tenía a la sazón de haber sido una excepción como mujer que había escapado a la común suerte de su sexo, le impidieron relacionar teórico-reflexivamente su obra con el sufragismo como movimiento histórico-social, no lo es menos que ella sabía, por su decisión misma de escribir esa obra, en qué tradición se inscribía y cuáles eran sus ineludibles puntos de referencia. No hay razón, pues, para no ubicarla como ella misma se ubicó.

1.2.3. *Vindicación y crítica al androcentrismo*

La vindicación por parte de las mujeres del estatuto de sujeto se problematiza en relación con la fuerte carga de androcentrismo que esta categoría, configurada en la exclusión de las mujeres, conlleva. En otra parte (Amorós, 1991) nos hemos referido a este sujeto androcéntrico como "sujeto iniciático", en la medida en que se constituye por una renegación de su dependencia de lo femenino, de la vida natural recibida de mujer, renegación que genera una prepotente "ilusión de autogénesis". Lo llamamos así porque en las sociedades etnológicas los rituales de iniciación por los que los varones acceden a la condición de adultos y, con ella, al pleno disfrute del estatuto de varón, connotan en su simbólica, junto con una marcada separación ritual del mundo de lo femenino, un renacimiento a la verdadera vida, a la vida re-generada digna de ser vivida como vida legitimada que transciende la vida natural (Godelier, 1986). El acceso a esa nueva vida se produce bajo los auspicios de un varón, el maestro iniciático que la alumbra. Si hacemos abstracción de los –no desdeñables, desde luego, desde otros puntos de vista– *mutatis mutandis* relacionados con el sinuoso y complejo proceso en que consistió el paso del *mythos* al *logos,* Sócrates podría ser considerado como perteneciente a la estirpe de estos maestros iniciáticos. Recordemos sus afirmaciones en el *Teeteto* (150, b, c): "Los logros de la partera son *inferiores* a los míos. No es propio de las mujeres el dar a luz unas veces a criaturas reales y otras a meros fantasmas, de manera que resulta difícil dis-

tinguir los unos de los otros. Si llegara a suceder semejante cosa, la más elevada y noble tarea de la partera consistiría en distinguir lo real de lo irreal [...]. Mi arte mayéutica es, en general, como el de ellas; la única diferencia es que mis pacientes son hombres, no mujeres y que mi trato no es con el cuerpo sino con el alma, que está en trance de dar a luz. Y el punto más elevado de mi arte es la capacidad de probar por todos los medios si el producto del pensamiento de un joven es un falso fantasma o está, por el contrario, animado de vida y verdad". Sócrates es aquí "la verdadera comadrona", y, en relación con ese estatuto autoasignado, el oficio de su madre, que debería funcionar como el supremo analogante de la mímesis, como lo ha señalado Amalia González (González, 1992), paradójicamente sufre el efecto anti-rey Midas y se devalúa. Así como al pasar del hombre a la mujer el Verbo se hace carne, al pasar de la mujer al varón, de madre a hijo, lo que era del orden de la carne se transpone al orden del *logos,* y, correlativamente, la verdadera *techné* será aplicada, no a las mujeres sino a los varones, es decir, a los portadores del *logos.* A su vez, si la vida natural dada por las mujeres es del orden de lo indiscernible, de lo epistemológicamente no convalidado, la vida de la que inviste Sócrates, la verdadera comadrona, es la vida legitimada, contrastada con la facultad de ejercer un reconocimiento discriminatorio (Amorós, 1989). Las metáforas ginecológicas abundan en la historia de la filosofía y no son en absoluto inocentes, como no lo es ninguna otra metáfora. "Son metáforas, afirma Richard Rorty, más que conceptos lo que determina la mayor parte de nuestras concepciones filosóficas". Descartes (Descartes, 1973-1978), en el *Tratado del mundo* nos anuncia, con vocación de comadrona del mundo desencantado producto del paradigma mecanicista de la modernidad, que "hará nacer", ante nosotros, un mundo nuevo. Muchos ecologistas y ecofeministas criticarán la maniobra iniciática cartesiana, en la que verán la complicidad de las fechorías de un antropocentrismo que canoniza al *suj-iectum* al precio de objetualizar el ente y condenarnos a la pérdida del ser con los lastres del androcentrismo, cuya perspectiva chauvinísticamente sesgada sobre el mundo estaría en la base de una distinción que, como la de *res-cogitans* y *res extensa,* tiene un subtexto de género evidente (Jane Flax, 1995). Desde luego, sería inconcebible que una distinción tal la estableciera una nodriza, ni siquiera la del propio Descartes.

El sujeto iniciático que sería para nosotros blanco de críticas por su androcentrismo, encontraría su hipóstasis en el sujeto *tout court* para estructuralistas como Lévi-Strauss. El autor de *Las estructuras elementales del parentesco,* como lo hemos visto, haría de él un falso efecto de superficie, una conciencia presuntamente fundacional del sentido que se genera en la distorsión interesada del dato renegado de su inserción en la naturaleza. Primero cava, por su obra destructora, la fosa que le separa de la naturaleza; luego, teoriza patéticamente el abismo ontológico así producido para erigirse él mismo en ilusión autoconstituyente, en "ilusión de autogé-

nesis". No habría, para un sujeto concebido así, depuración posible de impostaciones iniciáticas porque el trámite iniciático sería constitutivo del sujeto mismo. Sin embargo, el autor de *Mitológicas* se mostró acrítico con las conceptualizaciones indígenas según las cuales "la mujer es por doquier naturaleza", de la que el varón se despega iniciáticamente en los rituales y en los "mitos de emergencia" instituyéndose en cultura, es decir, remedando, ahora entre los sexos y sus conceptualizaciones ideológicas, la operación de desmarque de la naturaleza del *homo sapiens.* Y no sólo acrítico, sino beligerante, cuando se le negó a Marguerite Yourcenar el que pudiera ser miembro de la *Académie Française:* "no se cambian –ése fue su argumento lapidario– las reglas de la tribu". Decididamente, el estructuralismo –por parafrasear a Le Doeuff, quien lo afirmaba del existencialismo– no es un feminismo. Y, por la misma razón, las feministas deberíamos aplicar la hermenéutica de la sospecha a las deconstrucciones del sujeto que provienen de esa estirpe: nuestras intenciones críticas con respecto al sujeto no pueden converger, porque no van para nada en la misma dirección. El sujeto de un proyecto ecofeminista crítico no puede ser el "descentrado" sujeto lévi-straussiano.

El problema fundamental que nos plantea teóricamente a las feministas el concepto de sujeto es que en él coexisten de forma tensa nuestras motivaciones vindicativas con las críticas al androcentrismo. Quizás, en orden a centrarlo en sus adecuados términos, no serían aquí del todo inoportunas algunas precisiones en relación con lo que hemos llamado "el insidioso solapamiento" entre lo masculino y lo genéricamente humano, solapamiento puesto de manifiesto magistralmente por primera vez por Simone de Beauvoir. Este solapamiento es susceptible de diversas interpretaciones. Una de ellas, la de la propia Beauvoir, tendría como sus premisas básicas: en primer lugar, la de que existe lo genéricamente humano, es decir, la afirmación de que existen, o, más bien, deberían existir, amplias zonas neutras en la vida humana en las que la diferencia sexual no debería ser considerada pertinente. En segundo lugar, que lo genéricamente humano, por así decirlo, le viene grande a lo masculino que se lo apropia en exclusiva, justamente porque no es intrínsecamente masculino sino, como su nombre indica –y a la abstracción que se expresa en el nombre le corresponde un correlato real–, genéricamente humano. Luego las mujeres deben reclamar su parte en lo que se les ha usurpado y apropiarse lo genéricamente humano en sus propios términos. La lógica subyacente a este modo de razonar es la que, a lo largo de toda la tradición ilustrada, alentó la formulación de las vindicaciones, es decir, de las interpelaciones por incoherencia a las abstracciones ilustradas, en la medida en que se establecían en términos universalizadores –*bon sens,* capacidad autónoma de juzgar, sujeto, individuo autónomo, ciudadano– y se aplicaban en términos restrictivos, es decir, excluyendo a las mujeres. Ahora bien, el insidioso solapamiento –precisamente por ello es insidioso– tiene otra cara. La otra cara se presenta por la reversibilidad misma de la ecuación: así, si se

dice que lo masculino se solapa con lo genéricamente humano, se puede decir también que lo genéricamente humano se solapa con lo masculino. A su vez, se pueden dar distintas interpretaciones de la ecuación leida en este sentido. Una de ellas sería la de que si, efectivamente, se ha producido tal usurpación, la definición misma de lo genéricamente humano ha debido verse afectada en alguna medida de contaminación en la operación misma de perverso solapamiento. Por decirlo en palabras de Sheyla Benhabib, se ha producido aquí una "universalidad sustitutoria". Y las universalidades sustitutorias requieren, si han de dejar de ser tales, un distanciamiento crítico de la "particularidad no examinada" que se cuela en virtud de su solapamiento mismo con lo universal. Es decir, requieren que, justamente, se examine la particularidad en cuestión a título de tal, y el resultado de ese examen debe iluminar los aspectos por los cuales, precisamente por su fraudulenta apropiación en exclusiva y excluyente de lo universal, esa particularidad arrogante e impostora merece ser considerada como una particularidad facciosa y debe ser denunciada por ello mismo. Esta lectura de la ecuación desencadena un mecanismo crítico que va en un sentido distinto a la lógica de la vindicación: se trata de la crítica del androcentrismo. Una crítica tal no sólo no es incompatible con la lógica de la vindicación sino que, en cierto modo, le es complementaria. A su vez, y por muy comprensibles razones, le es posterior en el tiempo: a los/las excluidos/as y oprimidos/as les apremia más el ingreso en lo universal y el rescatar las prendas que les han sido arrebatadas que hacer el minucioso y sutil examen crítico de las marcas que en esas mismas prendas han quedado del usurpador y que las constituyen en cuerpo del delito. Por lo pronto, les urge tenerlas en su poder: tiempo habrá –de momento, la tarea de conquistarlas es tan absorbente que ni siquiera se lo plantean– de rastrear las huellas de la impostura. Ante la comezón del hambre, se pospone la finura del olfato para discernir lo que de idiosincráticamente varonil había dejado sus impregnaciones en la universalidad usurpada.

Pues bien, la autora de *El segundo sexo,* si hubiera que hacer un balance de su aportación a la tradición del pensamiento feminista, balance muy grosero y sumario en este corto espacio, sería la teórica que extrae las consecuencias filosóficas más radicales de la lógica de la vindicación. Desde este punto de vista, Simone de Beauvoir ha sido la filósofa del movimiento sufragista, que tuvo su eje de articulación fundamental en la vindicación. En cuanto filosofía, es *efecto reflexivo* de este movimiento y, en tanto que tal, necesariamente *après coup* –como lo decía Hegel, "el búho de minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo"–. No es casual, pues, que fuera escrito en 1949, en la "resaca" de aquella oleada (si bien, desde otros aspectos, anticipa prospectivamente lo que será el neofeminismo de los setenta). Proclama que las mujeres han de ser incluidas en lo que se define como genéricamente humano, lo cual, ni en su tiempo ni siquiera ahora –¡no se olvide!– es algo que pueda darse por obvio. Beauvoir se agota en este esfuerzo manejando los estándares de

lo genéricamente humano tal como han sido configurados y definidos desde la hegemonía masculina, convalidándolos acríticamente: lo genéricamente humano está, de ese modo, adecuadamente caracterizado como "transcendencia" *versus* "inmanencia", la humanidad como especie se ha "cuestionado a sí misma en el tema de la vida por valorar las razones para vivir más que la mera vida". Es ésta la razón en última instancia por la que los varones, que han podido reservar para sí las actividades relacionadas con el transcender, el ir más allá de la mera repetición de la vida, las han constituido en prestigiosas y han consolidado por ello su supremacía. Entre estas actividades prestigiosas el analogado supremo sería la guerra, la actividad que siempre ha excluido a las mujeres. En cierto modo, parece que se asume sin más reservas ni matices que los varones han accedido al poder por haber sabido identificar qué es lo que especifica a la especie humana frente a la vida animal cuando podría haber sido a la inversa, es decir, que, por haber accedido al poder, ellos habrían instituido su discurso en universal y hegemónico. Las ecofeministas verían sospechosas coincidencias entre el chauvinismo de lo masculino y el chauvinismo de lo humano como especie; por decirlo en palabras de Alicia Puleo, "el androcentrismo se solaparía en cierta medida con el antropocentrismo". Seguramente habría que hacer algunas observaciones sobre la coincidencia de ambos "centrismos". Personalmente, me identifico con Beauvoir en su apreciación de que la libertad-transcendencia –tanto para el bien como para el mal– instituye un hiato entre la humanidad y las demás especies animales. Lo que habría que transcender es el lastre androcéntrico del concepto de transcendencia que maneja la autora de *El segundo sexo,* pero no el concepto de transcendencia mismo (Lloyd, 1986), tal como hemos tenido ocasión de indicarlo. Pues mal se las compondría el feminismo sin una filosofía de la libertad –y de la igualdad orgánicamente articulada con la misma–. Determinar el peso específico del lastre androcéntrico en la retícula de conceptos que subyacen en el análisis de Beauvoir es una tarea compleja y abierta: la crítica al androcentrismo es todo un programa. Y el cumplimentar el ciclo de la vindicación es, desde luego, todavía, y lo será por mucho tiempo, todo un programa. Creo que, así interpretados, tanto los logros como los límites de Beauvoir abren vías, como todas las grandes obras.

1.2.4. *Debates en torno al género: de la "objeción de conciencia" a la "parodia"*

¿Hizo uso Beauvoir en su obra de la categoría de "género" *avant la lettre?* Es este un punto que ha generado una viva polémica en la actualidad, sobre todo a raíz de la interpretación crítica que de nuestra autora hace la teórica norteamericana Judith Butler. Es difícil responder a esta pregunta taxativamente en este espacio,

ya que el concepto de género es, a su vez, como lo pone de manifiesto Cristina Molina, problemático dentro de la teoría feminista, objeto de diferentes interpretaciones así como de impugnaciones. Se podría responder afirmativamente desde el momento en que para de Beauvoir, en cuanto existencialista, el sexo no puede ser vivido como un dato bruto sino por la mediación de las definiciones culturales. "Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien ha elaborado ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino". Así pues, no cabe duda, la "figura" de lo femenino es una elaboración cultural; si rastreamos en la Ilustración, Mary Wollstonecraft no había dicho otra cosa en su polémica contra el presunto carácter "natural" que Rousseau le atribuía a lo que no era sino la consecuencia de dispositivos artificiales de lo más sofisticado. Lo que nos interesa dilucidar es el estatuto que tiene en Beauvoir ese "producto". Desde sus presupuestos, no puede ser algo así como un traje hecho que los seres humanos con sexo hembra se verían obligados a vestir sin más. Individualista metodológica en última instancia, y manejando como lo hace, desde el paradigma fenomenológico-existencial, las categorías de intencionalidad y de proyecto, ha de considerar que ese traje hecho lo ha sido por alguien y para alguien. Lo han hecho los varones para las mujeres. Tanto los unos como las otras son proyectos en el sentido existencialista del término; ahora bien, ocurre que los varones han estado en condiciones de poder adoptar la posición de sujetos y proyectar, por tanto, a las mujeres a su medida. A la medida de sus intereses económicos y de poder, sin duda, pero, sobre todo, a la medida de algo que de Beauvoir considera más radical: a la medida, podríamos decir, de sus intereses ontológicos. ¿Cuál puede ser, pues, el interés ontológico del sujeto? Dejémosle la palabra a la autora de *El segundo sexo,* pues en el texto que vamos a citar lo ha explicado de la forma más pregnante: el varón-sujeto "aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser"; sabe bien que "la inquietud espiritual es el precio que paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar de la implacable dialéctica del amo y el esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades" (Beauvoir, 1998a). El sujeto, "gracias a ella", puede permitirse el lujo, para Beauvoir, de asumirse como existencia y transcendencia sin tener que dar el salto mortal sin red ¡menudo "chollo" –si se me perdona la expresión– ético-ontológico! Ahora bien: hay que advertir que el paradigma fenomenológico-existencial en el que nos estamos moviendo,

y en el cual intentamos encontrar las claves para la traducción de lo que se llamará más tarde "el género", parte de supuestos filosóficos muy distintos a aquellos desde los cuales se tematizará lo que se ha dado en llamar "el sistema de género-sexo", cuya primera teórica significativa es Gayle Rubin. Esta autora definirá el género en el contexto de los presupuestos teóricos del estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss, como lo recuerda Molina, y lo hará en los siguientes términos: sistema de género-sexo es "el conjunto de disposiciones por las cuales una sociedad transforma el hecho de la sexualidad biológica en productos de la actividad humana". Aquí, por decirlo abruptamente, el protagonismo lo tienen las estructuras sociales (económicas, simbólicas), impersonal e inintencionalmente consideradas. La sexualidad biológica puede aparecer aquí como "un hecho", si bien en un sentido contrafáctico, pues en todas las sociedades la encontramos siempre ya convertida en "producto" de la actividad humana. Así entendida la distinción entre sexo y género, como el correlato de la que existiría entre naturaleza y cultura, donde sexo sería a naturaleza lo que género sería a cultura, el concepto de género ha podido ser criticado por una autora postestructuralista como Judith Butler, pues, en tales ecuaciones, la posición del sexo correspondería "al mito epistemológico de lo dado". Butler está profundamente influida por Foucault, y, como es sabido, para Foucault el sexo no es algo dado ni natural, sino construido sobre la base de un conjunto de dispositivos discursivos y de poder. En estas condiciones, pierde sentido distinguir género y sexo para caracterizar el primero, frente al segundo, como una construcción cultural. Desde este punto de vista, es interesante señalar cómo Beauvoir escapa a la crítica de Butler a la noción de género, pues la concepción beauvoiriana del mismo, *avant la lettre,* no contrapone para nada un cuerpo "natural" biológico a un género socio-culturalmente construido. Toda la interpretación de Butler pivota aquí en torno a la interpretación del "llegar a ser mujer" en la célebre frase de la autora de *El segundo sexo.* Por poco atentamente que se lean el capítulo de esta obra dedicado a "Los elementos de la biología", así como el dedicado a "La infancia", en el tomo II, significativamente subtitulado "La experiencia vivida", se descubre que el cuerpo es conceptualizado como "situación" en el sentido existencialista. Pues el existente, en el movimiento mismo por el que ha de transcenderlos, lleva a cabo una interpretación radical que constituye en una totalidad de sentido lo que de otro modo sería un mero conjunto de datos dispersos y yuxtapuestos. Así, la niña descubre la diferencia anatómica –contrafácticamente "anatómica"– de los sexos siempre "en situación", es decir, desde su propio cuerpo como una incardinación de significados. Pues tales significados sólo existencialmente se pueden inscribir en esa materialidad vivida gracias al desciframiento hermenéutico que viene exigido por la permanente necesidad de transcender el propio contexto a la vez que se lo constituye en tal. Así, el descubrimiento del pene por parte de la niña no tendría para Beauvoir el significado unívoco que le atribuye el psicoanálisis en su teoría del "com-

plejo de castración": su significado dependerá de cómo se articulen, en relación con la niña como proyecto vital, factores derivados del modo en que los demás, en su entorno, la proyectan como "una mujer" y del modo como la niña, a su vez, los reasume y los transciende. En este sentido, Butler ha visto bien que, en el existencialismo beauvoireano –que no coincide con el sartreano sin más, como nos lo explica López Pardinas– "el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y "existir" el propio cuerpo (Sartre había escrito en *El Ser y la Nada:* "yo existo mi cuerpo") se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas"(Butler, 1990b). Así pues, para las mujeres al menos (el caso de los varones sería objeto de un tratamiento aparte), no habría cuerpo como algo distinto del género, sino cuerpo generizado. Butler apura, para llevar el agua a su molino, las consecuencias implícitas de los análisis de la autora de *El segundo sexo:* "si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de situaciones a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales". A diferencia de Michèle Le Doeuff, quien considera que, en Beauvoir, el existencialismo es un marco interpretativo para analizar la condición femenina inapropiado y espúreo, y que el Castor pudo escribir *El Segundo Sexo* a pesar de él y no gracias a él, por haber tenido "la genialidad de la inadecuación", Butler estima que "no es sorprendente que Beauvoir derive su marco filosófico de la filosofía existencial. De hecho, en *El segundo sexo* podemos ver el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción incardinada de libertad". Habría que asumir la afirmación de Butler, en tanto que juicio de valor, como ambivalente. Pues es positiva en tanto que de la adopción del instrumental analítico existencialista se deriva, como hemos podido ver, la indistinción de sexo y género subsumidos en la noción de cuerpo generizado e incardinado. Pero es negativa en la medida en que Butler interpreta –incorrectamente, a mi modo de ver, pues incurre en una simplificación– la frase de Beauvoir: "No se nace mujer, se llega a serlo" en el sentido de que el género sería un "proyecto" y una "elección": Esta "elección", en tanto que tal, "estaría impregnada de los resabios cartesianos de la concepción de un sujeto intencional", resabios tributarios de concepciones humanistas que Butler rechazaría desde su veta foucaultiana. Así, el problema se plantea para Butler en los siguientes términos: ¿cómo puede el género ser a la vez una construcción cultural y una elección? No nos interesa tanto aquí –pues ya lo hace Molina– seguir el hilo de su propia respuesta, hilo en el que toma a de Beauvoir como pretexto para, a través de su crítica a *El cuerpo lesbiano* de Mónica Wittig, llegar al esbozo de su propuesta de "proliferación paródica de géneros incongruentes", como retrotraerlo a los términos en que formuló el problema la propia Beauvoir. Las mujeres son existencia y no esencia: el "eterno femenino" pertenece al mundo de los mitos y es una "construcción cultural". Ahora bien: para de Beau-

voir, a diferencia de Butler, tras la "construcción cultural" en cierto sentido hay un quién o unos quiénes: las mujeres se ven obligadas a elegirse en un mundo masculino que las designa como "el otro". La categoría de "el otro", procedente de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, es esencial en Beauvoir. Si hay que creer a Le Doeuff, el Castor habría iniciado a Sartre en el pensamiento hegeliano, de donde el autor de *El Ser y la Nada* tomará una serie de elementos que reelaborará en su propio sistema. Beauvoir lo plantea esquemáticamernte como sigue: cualquier grupo humano es, para cualquier otro que lo mira desde la posición de sujeto, "el otro". Esta situación es reversible si el que era mirado desde la posición de objeto adopta la posición de sujeto: entonces el que antes miraba se convertirá en "el Otro" mirado. La peculiaridad irreductible de la situación de las mujeres es que, en su caso, esta reciprocidad giratoria no se cumple: ellas, históricamente, jamás han asumido una posición de sujeto desde la cual los varones serían "los Otros". Beauvoir tiene una explicación para esta peculiaridad sobre la que volveremos más adelante. Pero, dada la irreversibilidad así caracterizada, «lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como "el otro"; pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia, puesto que su transcendencia será perpetuamente transcendida por una conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es ser conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye en inesencial. ¿Cómo puede cumplirse un ser humano en la condición femenina? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles conducen a callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Pueden ellas superarlas? Estas son cuestiones fundamentales que quisiéramos aclarar» (Beauvoir, 1998b). Podemos ver que las tres claves que definen aquí la condición femenina como condición genérica son: alteridad, inmanencia e inesencialidad, *versus* mismidad, transcendencia y esencialidad como características que se reservarían para sí los varones constituyéndose por ello mismo en lo genéricamente humano. Pues, para Beauvoir, los varones *qua* tales (hay problemas graves entre ellos como el de los negros, los judíos, los obreros, etc.) se identifican sin más con lo genéricamente humano y, en este sentido, no son un género-sexo en una contraposición binaria –ni, si se quiere, en una jerarquización asimétrica– con respecto al género-sexo femenino. Lo masculino asume el neutro, y la condición femenina no se opone propiamente a lo masculino como una construcción genérica se opondría a la otra, sino más bien como lo idiosincrático se contrapone a lo neutro. "La mujer" es sexo para el hombre, luego, en tanto que es lo inesencial –"lo inesencial es en ella lo esencial", llegó a decir Kierkegaard (Amorós, 1987)–, también es sexo en sí misma. De hecho, es designada como tal: las propias mujeres que reivindicaban la ciudadanía en la Revo-

lución Francesa asumían esta designación al pedirla "para su sexo". El varón solamente sería "el sexo" en un contexto en el cual quienes hablaran en posición de sujeto fueran las mujeres, y, aun así, jamás se designarían como "el sexo" ni por el sexo a sí mismos: sería inconcebible que tomaran aquel aspecto suyo que les define con respecto a las mujeres como su propia esencialidad. Ya decía Rousseau que las consecuencias del sexo son radicalmente diferentes para los varones y para las mujeres: para aquellos lo son sólo breves instantes, mientras que la mujer es hembra toda su vida, "todo sin cesar la llama a su sexo". El varón, así, como lo afirma Beauvoir, "toma su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo al cual cree aprehender en su objetividad, mientras que considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuanto lo especifica: un obstáculo, una prisión". Como lo afirma Butler interpretando a Beauvoir, "la desincardinación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras". Pero la cuestión es que las mujeres, como proyectos existenciales que son, no pueden ocupar esos cuerpos sino en la forma de "existirlos" –en el sentido preciso de vivirlos transcendiéndolos, tal como la filósofa existencialista lo entiende. Así pues, alteridad se articula íntimamente con inesencialidad, y ambas con inmanencia en un sentido que determinaremos más adelante. La retícula así constituida, en tanto que determina el modo en que las mujeres se ven obligadas a realizar existencialmente su condición, equivaldría al género en el sentido objetivo y sociológico en el que se habla de los "roles de género". Por más que estos sufran variaciones históricas significativas, y que autoras como Joan Scott hayan insistido muy pertinentemente en historizar la categoría de género, estos roles, que Beauvoir traduciría retrospectivamente por proyectos proyectados, aparecen recurrentemente vinculados a la inesencialidad-alteridad: madre-de, mujer-de, amante-de, adjunta-de, azafata de... congresos... de varones, claro, enfermera-de y así sucesivamente. La autora de *El segundo sexo* tipifica estos proyectos-proyectados en el segundo tomo de su obra bajo la rúbrica de "situación": son estos los *ubis* ontológicos asignados a las mujeres –Cristina Molina definió el patriarcado como "poder de asignar espacios"– y que, como se dice ahora, las "generizan". Pero, aun estando llenas de agudeza y penetración las descripciones de Beauvoir de estos *ubis*, es más interesante en ella, a nuestro juicio, lo que podríamos llamar el aspecto subjetivo del género, o lo que ahora se denominaría "identidad de género". Este aspecto, nítidamente destacado por Molina, se referiría al modo, necesariamente conflictivo, de entrenamiento, por parte de las mujeres, en ese proyectar el proyecto del otro para ellas, el cual, justamente, las niega como proyecto y ni siquiera les permite percibir su diseño propiamente como un proyecto del "otro", sino como la forma canónica misma de lo que debe ser su inserción en la realidad. Por decirlo con palabras de Linda Alcoff, "donde la conducta del varón está subdeterminada, libre para construir su propio futuro sobre el curso de su propia elección

racional, la naturaleza de la mujer ha sobredeterminado su conducta, los límites de su esfuerzo intelectual y las inevitabilidades de su tránsito emocional por la vida" (Alcoff, 1989). Michèle Le Doeuff se ha referido de forma muy atinada a la "sobrecarga de identidad" que sufrimos las mujeres. Puestas a sufrir, tenemos que sufrir las atosigantes propuestas por parte de algunos y, lo que es peor, de algunas, de que la sobrecarguemos, ahora por cuenta propia, un poquito más a riesgo de ser consideradas logofalocéntricas si no lo hacemos, como nos lo va a explicar Luisa Posada. Pues bien: para Beauvoir, la identidad de género se adquiriría, por parte de las mujeres, en esa modulación retorcida, sobredeterminada y sobrecargada de su proyecto existencial. Este tener que vivir como elección propia, en una radical interpretación, lo que ya han elegido para nosotras, es el género de elección en que consiste la que se le antoja a Butler, paradójica "elección del género", pues ¿qué sentido tendría elegir lo que ya somos? Si nos retrotraemos, de nuevo, a la definición que da Sartre de la libertad en su *Saint-Genet,* "libertad es lo que hacemos de lo que han hecho de nosotros", quizás la paradoja de Butler se disuelva: el género como condición y situación objetiva es "lo que han hecho de nosotras", y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra variable –modulación específicamente beauvoireana frente a Sartre–, de lo que han hecho de nosotras. Butler ha entendido muy bien que "la concepción que tiene Beauvoir del género como proyecto incesante y acto diario de reconstrucción e interpretación, se inspira en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a esa estructura epistemológica abstracta un significado cultural concreto". Así, no se "llega a ser" mujer en un momento dado sino que siempre se está "deviniéndolo", por traducirlo literalmente del francés.

Con todo, Butler sigue comprendiendo la "elección del género" en clave fundamentalmente estética como "un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo", donde el término "elección" tiene el sentido débil de "interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo". En el paradigma postestructuralista en el que Butler se sitúa no hay más margen de maniobra para el agente –pues "sujeto" sería un concepto demasiado tributario de supuestos humanistas que se rechazan– que la "resignificación", la cual tiene como efecto cierta re-combinación de los materiales significantes dados pero nula eficacia en orden a transcenderlos. Para la filósofa existencialista, en cambio, "elección" tiene un sentido fuerte, que se mueve en un registro fundamentalmente ético-ontológico: nuestra forma irreductible de elegir nuestro género como elección viva de una elección coagulada se deja entender, en este contexto, como una hermenéutica constituyente en última instancia y que da sentido a la situación como tal. Ello no significa que elijamos nuestro género desde un –imposible– lugar des-generizado, sino que somos nuestro género en la manera misma en que, en el movimiento mismo por el que lo re-proyectamos, nos es posible tomar una distancia crítica frente a él.

Sheila Jeffreys (Jeffreys, 1996) habla en este sentido de que las feministas de los setenta eran "objetoras de conciencia del género". Estimaban que era posible desobedecer sus mandatos. Pero la distancia crítica así entendida remite a una estructura ontológica de transcendencia que Butler cuestionaría por considerar que va "contra los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística de la acción personal". Dicho muy abruptamente –no cabe explicitar mucho más en este espacio–, Butler asumiría el supuesto estructuralista de que "el sujeto no habla", sino que "es hablado", es "una posición en el discurso", un "eslabón en la cadena del significado" siempre ya constituida. Así, ante el género como "inevitable invención" en cuanto construcción discursiva, no nos es dado ni más ni menos juego que la parodia, parodia que llevaría a una proliferación de los géneros tal que disolvería su estructura binaria. Por su parte, Beauvoir no se plantea para nada el eventual estallido del género en tanto que construcción binaria, lo cual es perfectamente comprensible desde sus supuestos según los cuales el género *avant la lettre* –femenino– se articula como una alteración sufrida de la estructura proyectante de todos los existentes pertenecientes al sexo biológico hembra. En realidad, más que una estructura binaria de género masculino-femenino, hay un solapamiento masculino-neutro canónicamente humano que se contrapone, excluyéndolas, a "las figuras de la heteronomía", en expresión de Amelia Valcárcel. En estas condiciones, la disolución del "sistema de género" no puede ni tiene por qué lograrse por la vía de la proliferación de los géneros mismos, por muy incongruentes que sean en tanto que disonantes con los "sexos" (Butler, 1990a). De lo que se trata es de la disolución de la estructura de alteridad que constituye lo femenino como diferencia, y ello sólo puede lograrse si las mujeres, por diversas vías –autonomía económica y social, protagonismo ético– acceden a un estatuto de igualdad con los varones. El tipo de sociedad que la autora de *El segundo sexo* diseña como ideal regulador desde estos presupuestos es una sociedad de individuos, una sociedad con igualdad de oportunidades de realización existencial –radicalización ontológica de la idea de igualdad de oportunidades de la tradición liberal– para todos y todas. Pues "el hecho de *ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades* que distinguen a los seres humanos". Beauvoir no piensa, con todo, que se vayan a difuminar por completo en una sociedad tal todos los aspectos de lo que se dará en llamar más tarde "las diferencias genéricas". Pone todo el énfasis en que «los que hablan tanto de "igualdad en la diferencia" (propuesta llena de ambigüedad y de trampas) tendrían muy mala fe si no me aceptan que puede haber diferencias en la igualdad». ¿Cuáles serán estas diferencias? Beauvoir no se preocupa particularmente de dilucidar este punto, en el que, según lo interpreto, vendría a estar próxima al llamado "argumento agnóstico" de John Stuart Mill (De Miguel, 1994): no se puede deducir, contrafácticamente, lo que sería "la mujer" haciendo abstracción de la construcción cultural, en términos de subordinación y de opresión, de la que

actualmente es objeto. No obstante, afirma que la tensión de la sexualidad, como tensión misma de los cuerpos en tanto que existentes, en tanto que lugares donde la inmanencia y la transcendencia conflictivamente se dan cita, mantendrá las deseables diferencias en una relación entre *partenaires* que podrán vivirla como semejantes. "Liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que sostiene con el hombre, pero no negarlas. Aunque se plantee para sí, no dejará de existir también para él; al reconocerse mutuamente como sujeto cada cual será para el otro, sin embargo, el *otro*. La reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que engendra la división de seres humanos en dos categorías separadas: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura" (Beauvoir, 1998c). A quienes objetan que un mundo igualitario sería un mundo uniformemente monótono, Beauvoir les recuerda la indiscernible homogeneidad tediosa de "las esclavas del serrallo" –de las que no tiene la percepción folklórica de un Delacroix en *Femmes d'Argel*– en brazos de su sultán. Así pues, su propuesta sería la de vivir "el género-sexo" en la individualidad personal a la vez que en la particularidad genérica, pues "el mundo sexual" de varones y mujeres tiene "una forma singular" (*x* e *y*, en ese mundo contrafáctico) que no podría dejar de crear en la mujer "una sensualidad y una sensibilidad singulares". El sexo-género dejará de existir como construcción-constricción cuando existan las condiciones para su radical vivencia personalizada, es decir, cuando las mujeres accedan al estatuto de individuos. La esencia de la feminidad se disolverá con la disolución de la estructura de alteridad que convierte a "la mujer" en el "Otro" sin reciprocidad. Debemos distinguir, pues, la concepción beauvoircana que enfatiza la modulación individual irreductible del, al parecer, irreductible dualismo genérico –pues una lesbiana no dejaría de ser desde el punto de vista del género una "mujer"– de la propuesta de Judith Butler de laborar por "la proliferación paródica de géneros incongruentes". Pues, en el paradigma anti-humanista foucaultiano de esta última autora, no nos es dada la posibilidad de vivir la individualidad como interpretación radicalmente crítica del género en tanto que preinvención estereotipadada que opera a guisa de guión que hemos de implementar performativamente. Vivir la individualidad se entiende aquí como apurar estéticamente el estrecho margen –la posibilidad de re-significación– que nos es dado para manipular transgresiva, que no críticamente, el género.

Cristina Molina nos expone con lucidez las implicaciones políticas de las deconstrucciones de los conceptos de sujeto y género para el feminismo. Su referencia a Teresa de Lauretis, desde este punto de vista, es del mayor interés. La concepción de esta autora de la posición de los sujetos en los procesos de semiosis pone de manifiesto una complejidad de los mismos que transciende el estrecho marco del estructuralismo lacaniano y lévi-straussiano. Resalta las dimensiones pragmáticas en la línea de las elaboraciones de Peirce; incorpora, críticamente a su vez, las críticas de Umberto Eco y otros autores y autoras de manera tal que "la cadena del significa-

do" en la que el sujeto se insertaría no aparece en absoluto como lineal ni unívoca (De Lauretis, 1992a). El lenguaje no se concibe como un "campo unificado" con "la lengua", entendida en el sentido de Saussure, como supremo analogante de todos los demás sistemas simbólicos –parentesco, mitología– subsumidos en un proyecto de pansemiologización de la vida social que remitiría en última instancia a los *a prioris* de la función simbólica humana –la cual a su vez, tal como hemos tenido ocasión de verlo, remitiría a una combinatoria que estaría ya, de algún modo, en la naturaleza. Correlativamente, la "posición" del sujeto en el proceso de semiosis así interpretado se vuelve mucho más compleja y da un juego a la impugnación de las reglas de género, especialmente codificadas en el cine en cuya crítica Teresa de Lauretis está especializada, que en cierto sentido va más allá de la mera transgresión.

Una teoría y un movimiento feministas que hubieran perdido su sujeto vendrían a ser, en palabras de Sheyla Benhabib, algo así como "un guión en busca de autor". La idea de un sujeto colectivo para el movimiento parece haberse resentido en una situación postcolonial que ha sido tematizada desde posiciones postmodernas en términos de la deconstrucción de la categoría de género como rúbrica unificadora. ¿Se puede seguir manteniendo que es el género la variable modulada por otras variables como la clase, la raza, la orientación sexual, etc.? ¿O bien serían las otras variables, más relevantes, las moduladas por el género? Algunas teóricas, como la rawlsiana Susan Möller Okin, se inclinarían por lo primero. Otras, como Nancy Fraser y Chantal Mouffe, por razones diferentes, estimarían que la cuestión no puede ser determinada *a priori* y de una manera general, sino de forma contextual, dependiendo del peso de los discursos hegemónicos existentes, de la dinámica de las luchas, las identificaciones y las alianzas que puedan establecerse, etc. Pero no habría por qué pensar el sujeto del feminismo en términos de una identidad colectiva estable y estabilizada en el género. Desde la postulación, tal como lo explica Molina, de una identidad colectiva estratégica, la pregunta quizás se podría formular así: ¿es la identidad común de las mujeres la que daría cuenta del proyecto feminista como proyecto emancipatorio? ¿O más bien es la existencia de este proyecto, en la medida y en las formas en que está vigente, el que promueve ciertas formas de identidad común entre las mujeres? Nos inclinamos por pensar que esta segunda formulación es la adecuada, pero, en tal caso, no se trata ya ni de una identidad femenina construida por el género ni deconstruida en la proliferación de tantas diferentes diferencias como se estime oportuno realzar, hasta llegar a interiorizarlas en una subjetividad vapuleada que no sabe ya ni cómo identificarse con sus variopintas identidades. Se trata, más bien, de la identidad feminista, de una forma crítico-reflexiva de ser mujer culturalmente constituida y modulada de formas diversas pero que tendría en común una desidentificación de los roles asignados y de los modos de "heterodesignación" impuestos.

Ahora bien: esta forma de identidad se constituye a su vez identificando quiénes y qué mecanismos son los que heterodesignan, y, por decirlo en palabras de Molina, "asignan espacios". Así, nos encontramos de nuevo con el concepto de "patriarcado", concepto desacreditado por las feministas postmodernas por ser sospechosamente "metanarrativo". Ciertamente, habría que dar un giro nominalista a este concepto frente a los usos del mismo que se han podido hacer desde el feminismo cultural, tal como hemos tenido ocasión de ponerlo de manifiesto (Amorós, 1992). Pero, si no manejamos ningún concepto mediante el cual podamos entender las modalidades del contrato sexual internacionalizado cuyos efectos sufrimos las mujeres, como lo hemos podido ver a propósito de los ecofeminismos anticolonialistas, mal podremos articular teóricamente nuestras diversas experiencias de sexismo. Pues la propia categorización como tales en medio de su diversidad depende de que se las agrupe bajo ese concepto-rúbrica. A su vez, sólo manejando algún concepto de patriarcado polémica y analíticamente podremos, a la vez que desciframos tales experiencias, elaborarlas en común para producir formas de lucha activa coordinadas. Los pactos entre mujeres (Posada, 1995) por objetivos comunes –no para contemplarnos especularmente las unas a las otras para escudriñar cuál sea nuestra identidad genuina– redefinen así nuestras identidades como identidades fluidas y autocríticas a la vez que tramadas en torno a referentes adecuados para dotarlas de coherencia.

1.2.5. *Psicoanálisis y feminismo: ¿otro matrimonio desdichado?*

En una primera aproximación, la relación entre feminismo y psicoanálisis no puede aparecer sino como una relación tensa y paradójica. La tematización freudiana de la feminidad, si bien tiene una complejidad que responde a sus propias claves, puede alinearse en algunos aspectos muy significativos con la de los misóginos románticos como Schopenhauer. En el mismo conspecto se pueden encuadrar desde este punto de vista otros filósofos como Hegel y Kierkegaard (Valcárcel, 1993-1997; Amorós, 1987, 1997). La misoginia romántica puede asumirse como un fenómeno reactivo a las virtualidades emancipatorias de las abstracciones ilustradas para las mujeres, tal como se pusieron de manifiesto en la Revolución Francesa y como, tras su primera derrota, de forma latente y soterrada fueron tomando cuerpo a lo largo de todo el siglo XIX para, en concurrencia con los efectos de la revolución industrial, emerger en los movimientos sufragistas. Las vindicaciones feministas son, pues, el referente polémico, generalmente silenciado, de las conceptualizaciones de lo femenino propias de los románticos. Estas concepciones se caracterizaban por ser fuertemente ontologizadoras, de manera tal que resultaran interruptivas a la hora de aplicar a las mujeres los atributos que la Ilustración había

hecho, al menos en principio, coextensivos a lo genéricamente humano. Así, las mujeres serán cualquier cosa menos sujetos, ciudadanas ni individuas. La negación a "lo femenino", fuertemente esencializado, del principio de individuación encuentra su *pendant* en la célebre formulación de la pregunta freudiana "¿qué quiere una mujer?"Citemos sus propias palabras: "A lo largo de la historia, la gente ha golpeado sus cabezas contra el enigma de la naturaleza de la feminidad... Tampoco vosotros habréis logrado escapar de ese problema –quienes de entre vosotros sean hombres; esto no se aplica a quienes sean mujeres– vosotras mismas sois el problema" (Freud, 1948). Ciertamente, los "Otros/Otras" siempre son enigmáticos por definición: enigmáticos son los chinos para los occidentales. Pero los chinos están todavía lejos y las mujeres, en cambio, conviven con los varones en la mayor de las proximidades. Por otra parte, los discursos masculinos, filosóficos o no filosóficos, están plagados de retahílas de afirmaciones acerca de lo que la mujer es-debe ser. Ellos saben muy bien lo que quieren decir –y lo que quieren– cuando afirman querer "a una mujer-mujer". Lo saben, obviamente, en la medida en que responde a su propia heterodesignación. Pero como, a pesar de todo, las mujeres empíricas no se ajustan del todo a "la mujer" por ellos heterodesignada, he aquí que se les antoja un enigma. Somos así, dice expresivamente Alicia Miyares, "lo misterioso y lo tan bien conocido". Nietzsche afirmaba que nuestra gracia estaba en "el efecto de lejanía", como el del buque navegando a distancia; cuando uno se embarca en él o lo ve de cerca, siente las voces y el guirigay de patronos y marineros y se disipa todo el encanto... (Nietzsche, 1979). Por su parte, Teresa de Lauretis comenta a propósito del planteamiento freudiano: "la pregunta de Freud se dirige a los hombres, tanto en el sentido de que no es una pregunta planteada a las mujeres ("esto no se aplica a quienes sean mujeres") como en el de que su respuesta es para los hombres, revierte a los hombres" (De Lauretis, 1992b). Recoge en esta línea la observación de Shoshana Felman de que «en la medida en que las mujeres "son la pregunta", no pueden *enunciar* la pregunta». Y, si hay que creer a Julián Marías, quien se replantea la pregunta de Freud en los mismos términos varias décadas más tarde, tampoco pueden responderla: "No hay que preguntárselo a ella porque a lo mejor ella no lo sabe. Hay que adivinarlo" (Marías, 1986).

En las críticas feministas al psicoanálisis se ha insistido desde el comienzo, tal como nos lo hace ver María Luisa Pérez Cavana, en su aspecto androcéntrico, como crítica inmanente desde la perspectiva psicoanalítica misma. Pero su aspecto desactivador de las vindicaciones feministas –el propio Freud tuvo ocasión de polemizar al respecto con John Stuart Mill– sólo fue puesto de manifiesto por las teóricas feministas de inspiración ilustrada, desde Beauvoir y Betty Friedan hasta Eva Figes, entre otras. Estas teóricas vieron la cara reaccionaria del psicoanálisis como terapia adaptativa para las "inadaptadas" a quienes el programa de la neomística de la feminidad, dispositivo reactivo al que hemos tenido ocasión de hacer referencia, no les

resultaba de suyo lo suficientemente seductor. En muchos de sus aspectos, este dispositivo puede asumirse como la versión siglo XX, tecnificada y americanizada, de la misoginia romántica decimonónica, en la que los médicos filósofos (Roussel, de Virey), con su "histerización del cuerpo de la mujer" analizada por Foucault, tuvieron un cometido clave. Y en lo que a la conceptualización de la feminidad se refiere, Freud se inscribe sin decisivas rupturas epistemológicas en este conspecto, si bien, como él mismo lo reconoce, ello constituyó un elemento recurrente de turbación en sus elaboraciones teóricas. Turbación a la que da expresión el texto citado más arriba, versión docta del tópico de la charla de café: "¡hay que ver lo raras que son las mujeres!"

En líneas generales quizás se podría decir sin arriesgarse a mayores inexactitudes que, hasta la recepción del freudomarxismo por parte del feminismo radical y cultural, el psicoanálisis se presentó al feminismo como teniendo una valencia ideológico-política unívoca. Valencia, desde luego, de carácter negativo. Pero el freudomarxismo representaba otra cara, ahora contestataria, del psicoanálisis. Sobre todo en su versión marcusiana, la sexualidad, como principio de placer, aparecía en sus virtualidades subversivas con respecto a una concepción del principio de realidad sobre la que había desteñido fuertemente el concepto del principio del logro y el beneficio como principio de la economía capitalista. Si el sujeto de la razón instrumental, por otra parte –ejemplificado emblemáticamente en la interpretación de Adorno y Horkheimer, del héroe homérico Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1994)–, se ha constituido en tal por represión de su naturaleza instintiva, –represión connotada de forma fuertemente negativa, entonces las pulsiones reprimidas cobrarán un fuerte carácter liberador. Este carácter liberador irá, a su vez, en un sentido anticapitalista dada la cuasi co-implicación del principio de realidad y el principio del logro. Frente al mundo del capitalismo y de la familia patriarcal configurado por la represión, la "perversidad polimorfa" del bebé freudiano contendría la clave de las posibilidades emancipatorias. Shulamith Firestone, fascinada por esta versión del freudismo frente a la versión domada y reformista que lo ha vuelto terapéuticamente funcional para los objetivos anti-feministas en la resaca del sufragismo, puede hacer afirmaciones como la de que freudismo y feminismo tienen una "comunidad de raíces", "están hechos del mismo material" en la medida en que la sexualidad es un elemento básico para ambos. Si se le añade una reinterpretación del complejo de Edipo en términos de relaciones de poder en clave adleriana, puede articularse un diagnóstico y una prognosis como la que se expresa en los términos que siguen: "Si la represión sexual precoz es el mecanismo básico en la producción de las estructuras caracterológicas que sostienen la servidumbre política, ideológica y económica, el fin del tabú del incesto –mediante la abolición de la familia– tendría efectos profundos; la sexualidad se vería liberada de su encorsetamiento, erotizando toda nuestra cultura y cambian-

do su misma definición" (Firestone, 1976). Enfaticemos la última afirmación, depuremos las anteriores de su mordiente anticapitalista... y nos encontraremos con el feminismo cultural. En esta tendencia del feminismo americano, la inversión llevada a cabo por Karen Horney de la envidia freudiana del pene por parte de la niña por la envidia de la maternidad que sentiría el niño y que le llevaría a la creatividad cultural como mecanismo compensatorio, encontrará un acomodo discursivo perfecto. La vindicación se desactiva aquí por completo al lado de una crítica al androcentrismo que se presenta como mucho más radical: no nos interesa ser partícipes de una cultura patriarcal que, en realidad, no es construida sino como reacción a nuestra capacidad de tener hijos. La mejor parte es lo que nosotras tenemos.

En el ámbito del feminismo socialista, reacio en principio por razones obvias a la recepción del psicoanálisis, una versión más ortodoxa de éste, si bien desde una particular reinterpretación, encontró un ajuste propiciado por la estructura misma de los sistemas duales. En efecto: estos sistemas aceptaban en líneas generales el marxismo como esquema adecuado de explicación para la infraestructura de las relaciones sociales. Una interpretación psicoanalítico-antropológica del patriarcado, entendido básicamente como sistema simbólico, encontraría así su "lugar natural" teórico como la superestructura del modo de producción capitalista. Expuesta de una manera esquemática, que llega a ser un tanto abrupta, esta fue la maniobra teórica de Juliet Mitchell (Mitchell, 1975). La autora pudo llevarla a cabo en base a una lectura de Freud según la cual el psicoanálisis daría una explicación de cómo se configura la feminidad en un sistema patriarcal, explicación que se queda en un nivel puramente descriptivo y carente de pretensiones normativas. Algunas feministas, entre las que me incluyo (Amorós, 1976), nos dejamos seducir en los setenta por el potente discurso de esta autora en mayor medida de la que hubiera sido conveniente. Lo releemos ahora desde posiciones más críticas.

A la luz de la exposición de Pérez Cavana se nos pone de manifiesto la paradoja de que el psicoanálisis, criticado por su fuerte sesgo androcéntrico, ofrezca en la actualidad muchas de sus herramientas precisamente para la crítica al androcentrismo. Son sugerentes en este sentido, por más que puedan ser discutibles en muchos puntos que han generado interesantes polémicas, algunas de las elaboraciones de la epistemología feminista inspiradas en el psicoanálisis. Cabe destacar en especial, como Pérez Cavana lo hace, las que convergen con las motivaciones críticas del ecofeminismo. En esta línea, la aportación de Jessica Benjamin es de destacar en la medida en que saca a la luz la construcción de la masculinidad que hemos llamado iniciática como el subtexto de género de la razón instrumental, no desde las fáciles ecuaciones procedentes del freudomarxismo tal como las asumió el feminismo cultural, sino desde la teoría de las relaciones objetales enriquecida con un inteligente diálogo con la filosofía hegeliana y la tradición de la Escuela de Frankfurt. Así planteada la cuestión, la obra de nuestra autora, valorada y repetidamente cita-

da por teóricos de la lucha por el reconocimiento como Axel Hönnet (Hönnet, 1997), vuelve plausibles posiciones como la de Neus Campillo (Campillo, 1995) que ven entre la razón patriarcal y la razón instrumental convergencias tales que las constituyen en el blanco de un feminismo asumido como cultura crítica.

Con todo, los usos del psicoanálisis para la crítica filosófica feminista deben ser cautos si no quieren caer en el tipo de reduccionismo que la teórica italiana Lidia Cirillo ha llamado "psicoanalismo". Pues el psicoanálisis mismo debe ser a su vez relativizado y contextualizado desde el punto de vista de la historia de la filosofía y de la historia en general: lejos de que se pueda derivar de él la explicación total de las relaciones entre los géneros, como lo ha señalado la historiadora Michèle Perrot, él mismo es, en buena medida, producto de la historia de esas mismas relaciones. Así, en su obra *Dialéctica de la sexualidad. Sexo y género en la filosofía contemporánea,* Alicia Puleo (Puleo, 1992) lo sitúa, junto con Schopenhauer y otros filósofos y pensadores, en la línea de la ontologización de la sexualidad y la promoción de la misma a expediente privilegiado de acceso al conocimiento que fue correlativo a la crisis de la razón. Así, no de la absolutización, sino de la mutua relativización y contrastación de los puntos de vista del psicoanálisis y la filosofía cabe esperar interesantes rendimientos críticos para el feminismo filosófico. Tanto más en la medida en que, como lo indica Wellmer, el horizonte normativo en que se mueve el psicoanálisis en su crítica del sujeto constituyente es el de la Ilustración: se trata de llevar al control consciente por parte del sujeto lo que, mientras permanecía en una zona opaca, producía ilusorios efectos de autoconstitución que deben ser deconstruidos (Wellmer, 1992). Pero, de esta deconstrucción misma, puede emerger una reconstrucción del sujeto menos distorsionada, que le haga sabedor o sabedora de las maniobras de despegue en virtud de las cuales ha podido hacer algo de lo que han hecho de ella –o de él–. En esta línea se inscribe, entre nosotros, la incorporación del concepto del género al psicoanálisis por parte de Emilce Dio Bleichmar (Dio Bleichmar, 1997).

1.2.6. *De la identidad genuina al mito del matriarcado*

Si se parte de la historia del feminismo, su relación con el psicoanálisis aparece, como hemos tenido ocasión de verlo, como una relación compleja y tensa. Sólo ha podido llegar a ser fecunda cuando el feminismo, cuya crítica ha incidido sobre el psicoanálisis, ha encontrado, en alguno de sus desarrollos, un acomodo discursivo que no va *contra natura.* Sin embargo, arrancando de la rama lacaniana del psicoanálisis y renegando abruptamente de la tradición del propio pensamiento feminista, el llamado "pensamiento de la diferencia sexual" ha instituido su propia y peculiar genealogía. Para constituirla, el matricidio de Simone de Beauvoir era una

operación clave. Así, Antoinette Fouque, una de las exponentes más destacadas del grupo de pensadoras francesas de orientación lacaniana, que encontraron su plataforma de expresión en *Psychanalyse et politique,* declaró tras el entierro de la autora de *El segundo sexo:* "¡por fin, el feminismo podrá entrar ahora en el siglo XX!" Con este matricidio simbólico, las psicoanalistas estructuralistas, enemigas acérrimas del paradigma fenomenológico y existencialista en el que de Beauvoir, con sus aportaciones de gran originalidad, se movía, fundaron una genealogía nueva. Esta genealogía, de acuerdo con ellas, sería específicamente femenina. Su emblemático hito dinástico puede identificarse en la teórica francesa "de la diferencia sexual" Luce Irigaray, de cuyo linaje encontramos uno de los más significativos exponentes en la italiana Luisa Muraro, del grupo de la Librería de Mujeres de Milán.

La teórica italiana Lidia Cirillo (Cirillo, 1993) ha puesto en paralelo la operación de positivización de la diferencia femenina, llevada a cabo por Karen Horney frente al monosexualismo freudiano, tal como nos la expone Cavana, con la maniobra de Luce Irigaray con respecto a las tesis de Lacan. Al hacerlo así, relativiza la novedad de las aportaciones de Luce Irigaray a un avatar más dentro de la polémica, recurrente en el seno del psicoanálisis, acerca de si la sexualidad femenina tiene su propia especificidad y originalidad o debe ser interpretada más bien como versión deficitaria de la líbido masculina instituida en canónica. Por lo demás, el psicoanálisis no hace aquí sino replicar, en los términos de su propia problemática, un movimiento recurrente a su vez en la historia de la filosofía y del pensamiento en lo concerniente a la conceptualización de lo femenino: se contrapone la concepción de que la mujer es un varón fallido –la expresión por antonomasia de la misma la encontraríamos en Aristóteles– a aquélla según la cual es lo contrapuesto a la vez que lo complementario de lo masculino –así aparece ya en el encabalgamiento de los opuestos de la tabla de los pitagóricos–. Una vez más, lo que no es tradición es plagio: Irigaray ha aportado sin duda sus propias elaboraciones, pero no inaugura un presunto punto cero desde el que un pensamiento genuino e incontaminado de masculinismo podría "partir de sí". Simone de Beauvoir afirmó ya, en su Introducción a *El segundo sexo,* que lo femenino se hacía aparecer como peculiaridad o desviación de una masculinidad autoinstituida en norma.

La derivación de un feminismo, de cualquier signo que fuere, de los presupuestos lacanianos, es, desde luego, paradójica. Para Lacan, el acceso al orden del *logos,* de la cultura y del discurso como "orden simbólico" tiene lugar mediante el acceso al falo como significante de la carencia. Lacan establece una distinción entre las funciones en el orden de lo simbólico y su implementación por varones o mujeres empíricos, lo cual, como muchos psicoanalistas han señalado, como Hugo Bleichmar propicia deslizamientos en su discurso entre ambos planos de modo tal que se genera una permanente ambigüedad. Como lo observa Jane Flax (Flax, 1995), la noción de falo como significante universal apela y depende para su efecto retórico

de la inevitable equivalencia de falo y pene en el lenguaje ordinario. Las afirmaciones lacanianas de que el falo existe sólo en un plano simbólico, que no significa pene y que toda relación entre significante y significado es arbitraria son falsas. ¿Nos convencería si declarara que la madre carece, por ejemplo, de "un ratón"...?" Nuestro psicoanalista estructuralista, como lo hará para la etnología Claude Lévi-Strauss, toma como su referente, al afirmar que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", el modelo fonológico de Jakobson. De acuerdo con tal modelo, el inconsciente entendido como realidad semiológica se articularía en torno a un eje paradigmático, el eje de la metáfora –que organizaría las relaciones de significación en función de la semejanza– y un eje sintagmático, el de la metonimia, donde se enlazarían en base a la contigüidad. La relación madre-hijo es adjudicada, en tanto que interpretada como un *continuum* especular, al orden de la metonimia. El Nombre del Padre es el significante de la fisura que se introduce en la relación madre-hijo en la medida en que el niño, al ser deseo del deseo de la madre y dirigirse éste hacia un tercer término, apunta hacia ese tercer término que representará para él aquello de lo que la madre carece. Accede de ese modo al orden simbólico de la representación, el *logos* y el discurso por la mediación de la metáfora paterna, el significante fálico por antonomasia. De otro modo, la relación madre-hijo, abandonada a su propia dinámica en el orden de una continuidad sin fisuras ni mediaciones, no se promocionaría al ámbito de la cultura y quedaría enfangada en la naturaleza. Así, seguramente podría decirse que la mujer no se inscribe en el significante de la carencia que funda el orden simbólico en el plano de la metáfora porque es asumida ya, en el plano metonímico, como la carencia misma. La triangulación edípica freudiana es así reinterpretada en clave lingüística de acuerdo con un modelo muy preciso. Si se aceptan estas premisas, quienes quieran revalorizar lo femenino, que queda según este esquema un tanto venido a menos, heredarán, planteada en los nuevos términos determinados ahora por la impostación del modelo lingüístico, la tarea de Karen Horney: encontrar un espacio para su positivización. Positivizarla en el espacio así diseñado implica de algún modo magnificar el ámbito que queda al margen del *logos* como un ámbito susceptible de ser promovido a cultura. Como se considera que, si las mujeres reivindicaran su parte en una cultura humana común cometerían un delito de lesa traición a la feminidad, definida por su despojo de la representación y del *logos,* se demandará una cultura dual acorde con una diferencia sexual que en ningún terreno deja de ser pertinente ni, por tanto, nunca puede ni debe ser mediada. La diferencia sexual es ontologizada en los términos de un "transcendental disyunto": ante el abismo ontológico que se abre entre ser varón o mujer (¿y los transexuales?) toda otra diferencia debe ser valorada –se estima que toda diferencia es buena por sí misma– pero relativizada.

Si bien en el "pensamiento de la diferencia sexual" podemos encontrar ecos del feminismo cultural americano, observaremos, sin embargo, que en el primero se

ha limado en buena medida la arista dura que tenía en aquél la crítica al androcentrismo. Hay una diferencia entre las formas que tienen ambos de concebir una cultura femenina específica: el feminismo cultural la concibe en su inabdicable función de contracultura; el "pensamiento de la diferencia sexual", más postmoderno en esto –recordemos la petición de Lyotard "Dejadnos jugar, y dejadnos jugar en paz"–, como una cultura que puede y debe coexistir con la cultura en la que se expresa la "identidad-diferencia masculina". Si recordamos los problemas que planteaba el "insidioso solapamiento" de lo masculino y lo genéricamente humano, podemos ver que no hemos agotado todavía las interpretaciones posibles de la ecuación con sus respectivos énfasis. Puntualicemos, ante todo, que no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda la bloquea. Esta segunda interpretación a la que ahora nos referimos consistiría en leer: lo que se tenía –falsamente– por universal es en realidad lo masculino bajo un disfraz impostor y desconcertante. Así, se entiende que "lo genéricamente humano" en sí mismo es una trampa, que no existen ni deben existir zonas neutras en la existencia humana, por tanto, toda abstracción universalizadora ha de ser criticada, no por ser insuficientemente coherente, sino por no ser en modo alguno pertinente. Desde aquí se puede afirmar que "no hay mediación alguna de la diferencia sexual", que ésta lo impregna todo y no debe ser transcendida en contexto alguno ni conceptual ni prácticamente. Por decirlo en la terminología al uso: lo genéricamente humano debe ser "deconstruido": La consecuencia inmediata de esta lectura es la desactivación de la lógica de toda vindicación (Amorós, 1996). En efecto, si lo presuntamente universal es, en realidad, intrínsecamente masculino, los varones hacen muy bien en reservárselo en exclusiva y nosotras en dar nuestra bendición a una apropiación legítima. Pues, si reclamáramos algo, pretenderíamos –absurdamente, desde tales supuestos– lo que corresponde a lo masculino en tanto que identidad "dispar", sin parámetro conmensurable alguno con la nuestra. Pretenderíamos lo que los antifeministas de todas las épocas, por la misma razón, han pretendido que pretendíamos: ser varones, ya que lo que nosotras afirmamos que pertenece a lo genéricamente humano no sería, en realidad, sino una impostación de lo masculino. Así, decía Otto Weininger en *Sexo y carácter* (Weininger, 1985) que las mujeres *qua* mujeres no nos podíamos emancipar, pues si ser mujer, en efecto, es estar excluida de lo genéricamente humano, la pretendida inclusión en un ámbito tal en términos de igualdad no puede sino conllevar un cambio de identidad, un transpasarnos a lo masculino desvirtuando así nuestra naturaleza genuina. Las detractoras de la autora de *El segundo sexo* –Helène Cisoux, Luce Irigaray, entre otras, asumen lo mismo, a saber, que una emancipación *à la Beauvoir*, es decir, en el marco de los supuestos del paradigma ilustrado, implica la renegación de todos nuestros

valores como mujeres. Con ello apuntan, en un sentido, a los fallos de la crítica al androcentrismo que algunas de las asunciones de la autora de *El Segundo Sexo* conllevan. Pero, desde el "pensamiento de la diferencia sexual" no es posible, y ello en un sentido más radical que en Beauvoir, hacer la crítica del androcentrismo. Una crítica tal implica que alguien se sitúa indebidamente en un centro que no le corresponde impostando lo universal desde una perspectiva particular. Pero si, en virtud de la "disparidad" e inconmensurabilidad absoluta de lo masculino y lo femenino, resulta que el centro mismo se descentra ¿qué crítica del androcentrismo se puede hacer? De hecho, no se hace. Lo masculino está bien como está. Dejémoslo en paz: no queremos prendas que lleven sus señales. El problema radica más bien en que, al disfrazarse asumiendo la forma mistificadora de lo universal, genera la contaminación y asimilación de nuestras preciosas identidades femeninas. Todo lo que se pide a los varones es que se asuman, ellos también, como particularidad. Pero no se tiene en cuenta que el asumirse como particularidad sólo se produce como efecto reflexivo inducido por una mirada que se pone en posición de sujeto: los europeos sólo nos sentimos gente curiosa, con su propia idiosincrasia, al cepillarnos los dientes cuando lo hacemos bajo la mirada extrañada y sorprendida del mauritano que utiliza palitos de una planta antiséptica. Al renunciar a esa mirada, sólo posible si se produce nuestro cambio de sitio con respecto al otro, ocupando nuestro espacio en una plataforma común de "universalismo interactivo", a la vez y por la misma razón que desactivamos la lógica de la vindicación –estuvo bien "para su época"–, bloqueamos la crítica al androcentrismo. Mejor dicho, en la medida en que se concede que el *logos* es masculino, deja de ser objeto de reivindicación a su vez; la crítica al androcentrismo es absorbida y se volatiliza bajo la deconstrucción del logo-falocentrismo.

Desactivada la vindicación –Luisa Muraro, una de las representantes italianas más notorias de esta tendencia, niega "la necesidad en la cual se encuentran las mujeres de luchar contra la usurpación masculina de lo universal"– y bloqueada la crítica al androcentrismo ¿qué tareas nos quedan a las mujeres? La única verdaderamente importante y esencial: el reencuentro con nuestra "identidad/diferencia" femenina. Ahondar en ella y cultivarla para instituirla en piedra angular sobre la que pivotará, en expresión de Luce Irigaray, "la nación de las mujeres". El primer problema que se plantea en relación con este programa es el de los criterios en base a los cuales se va a poder determinar cuál es la genuina identidad femenina. Las identidades, en general, como lo ponen de manifiesto los estudiosos del tema, se constituyen y se negocian permanentemente en interacción con las demás. Si se pretende que la identidad femenina, por su carácter cuasi-ontológico, escapa a las reglas generales de la formación de las identidades, habrá que admitir que deriva en una u otra forma de la biología, con lo cual se hace difícil, como Luisa Posada lo pone de manifiesto, escapar a la objeción de esencialismo. Incluso a la

de biologismo, pues, por más que nos movamos en el plano de lo simbólico, hay un sospechoso isomorfismo entre la estructura anatómica del sexo femenino –"esos labios que se tocan constantemente el uno al otro" (Irigaray, 1982)– y la exaltación del *continuum* como orden de la metonimia correspondiente a la inserción de lo femenino. Con todo, el problema más grave consiste en cómo negar con verosimilitud que la feminidad es un constructo del propio patriarcado y, en consecuencia, de su poder de heterodesignación. Posada ha sabido ver que la tesis de "el fin del patriarcado" es necesaria a la postulación de una identidad femenina autoconstituyente. Se restituye de ese modo la autoestima a la identidad dañada por un expediente tan viejo que ya lo inventaron los estoicos. Consistía en negar que el orden social de las designaciones nos afecte en lo que realmente importa. Así, situaciones jurídico-sociales tales como la esclavitud podían ser eficazmente puestas entre paréntesis trasladando los énfasis a las connotaciones de amo y esclavo que se estipulaba como las pertinentes: amo será el amo de sus pasiones –aunque siga siendo esclavo en los desempeños que le son sociojurídicamente prescritos– y esclavo será el sometido a las mismas, sea o no amo desde el punto de vista de su estatuto sociojurídico. De este modo, al margen de unas relaciones de poder convertidas en irrelevantes a los efectos del rango puramente ético, rango al que se ha desplazado la jerarquía sociojurídica, se habilitaba una "cosmópolis ideal" o espacio puramente interior en el que las designaciones sociales se volvían presuntamente inoperantes. Lo que hemos llamado el "voluntarismo valorativo del oprimido" se repite en la historia en situaciones en que resulta más fácil resignificar voluntarísticamente el lenguaje en relación con un gueto de referencia que transformar determinados aspectos de la realidad social. Un ejemplo paroxístico lo podemos encontrar en los gitanos, marginados y despreciados por las sociedades en las que viven sin integrarse, afectando que tal desprecio no les concierne porque "son gitanos y llevan sangre de reyes en la palma de la mano". Se sobrevaloran intragrupalmente a la vez que son nulamente valorados intergrupalmente. Estos fenómenos de "sobrecarga de identidad" pueden ser interpretados como formaciones reactivas compensatorias por la falta de los mecanismos habituales de convalidación de las identidades en el marco de una sociedad más amplia y más compleja. Tales mecanismos de convalidación producen identidades asimismo convalidadas. Son éstas las que, justamente, no se ven afectadas por una "sobrecarga de identidad" que, en el límite, degenera incluso en la percepción folklórica. Las identidades convalidadas lo son, precisamente, en virtud de un juego de mecanismos para cuyo análisis no se puede hacer abstracción de las relaciones de poder. Son las que disfrutan, podría decirse, de una infracarga de identidad tal que subdetermina las expectativas de conducta que generan en los demás en función de rasgos que no sean sus características individuales (Amorós, 1994) No es sorprendente que la identidad masculina blanca heterosexual sea la que responde

canónicamente a lo que hemos llamado identidad convalidada ni que, por ello mismo, haya podido solaparse, en una maniobra no por ello menos fraudulenta, con lo genéricamente humano.

La pretensión de tener una identidad femenina genuina y autoconstituyente va, pues, íntimamente unida a la de ser inmunes a las heterodesignaciones patriarcales. A esta pretensión de inmunidad la llamamos "actitud estoica" (Amorós, 1996) por su analogía llamativa con la negativa de los estoicos a conceder relevancia alguna a la relación entre señorío y servidumbre en un terreno que no fuera el puramente simbólico-eticista voluntarísticamente acotado como "cosmópolis ideal". La conciencia estoica, decía Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1966) es una conciencia "negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas..." Es, pues, la libertad puramente interior independiente de toda determinación, que se considera meramente "externa". Aparecen así, significativamente y de forma reiterada en esta literatura, expresiones como la de "señorío femenino", status simbólico perfectamente compatible con la afirmación de que "las mujeres italianas son las que más trabajan dentro y fuera de casa" y, sin embargo, "no le plantean a la política oficial reivindicaciones relativas a los nódulos cruciales del cambio de sus vidas" (VVAA: 1996) ni se lamentan de la "sobreexplotación y falta de servicios sociales, siguiendo un esquema que tiene al menos cuarenta años de antigüedad".

Si, como lo hemos podido ver, la proclamación de la identidad femenina genuina está, por una parte, en función del decreto de la defunción del patriarcado, por otra postula, en función de su propia lógica y en diferentes versiones, el mito del matriarcado. Si el patriarcado es una incrustación que puede desprenderse con tanta facilidad, descolonizando la identidad femenina y haciéndola aflorar con sus inmensas potencialidades de instituir un orden cultural dual, ello se debe a que lo genuino de esta identidad remite, como a su referente asimismo genuino, a un orden simbólico matriarcal. Este orden sería primero ontogenética –"el orden simbólico de la madre" de Luisa Muraro (Muraro, 1994)– y filogenéticamente: Irigaray reivindica las tesis de *El matriarcado* de Bachofen. Desde esta lógica, lo genuino de la "diferencia femenina" habrá que identificarlo con el reducto o enclave que ha podido sustraerse a la colonización patriarcal: la *jouissance* o el placer sexual femenino, en el que pone sus énfasis Irigaray, o la simbiótica relación originaria con la madre, "punto arquimédico", para Muraro, del "orden simbólico" que se instituye o reconstruye sobre las ruinas del patriarcado difunto. Los énfasis pueden ponerse en su institución o en su reconstitución en concordancia con que lo genuino de la identidad femenina postulada se haga consistir básicamente en una restauración o en una invención. En efecto: la identi-

dad femenina, liberada de las heterodesignaciones patriarcales, se libera asimismo de las formas de identidad que ha generado históricamente el dominio. Como la identidad feminista vindicativa era una de ellas y la más característica, el final del patriarcado implica la superación de este tipo de identidad, que históricamente habría perdido su razón de ser. Emerge de ahí la liberación del "emancipacionismo", pues los ideales emancipatorios se inscriben en un "paradigma de la modernidad" declarado obsoleto en bloque y con cuya coherencia interna "las mujeres no tienen por qué comprometerse" (Muraro, 1998) El "emancipacionismo" representaba, en opinión de Irigaray, la negación de los valores de la feminidad tradicional, y se reniega por ello del paradigma en que se inscribe. Así, dado que la negación de la negación es una afirmación, no es de extrañar que nos encontremos con las formas de la identidad femenina tradicional, la virgen y la madre, preservadas y magnificadas como las figuras del espíritu en cuya representación las mujeres deberíamos reconocernos.

Ahora bien: la liberación de la identidad femenina de la heterodesignación patriarcal puede asimismo interpretarse en el sentido de que lo genuino es su propia autoinvención. Lo que se nos ofrece entonces es un programa de invención estipulativa de la identidad femenina. Es difícil concebir una invención tal de forma que no sea una reconstrucción crítica de la misma en torno a los viejos referentes, si es que no ha de caer en fantasías "emancipacionistas" que la deslizarían al indeseable logo-falocentrismo. Pero, en la medida en que una identidad tal sería en alguna medida electiva, habrá que recurrir para su construcción al imaginario del contrato social que nos liberó en la modernidad de las viejas identidades estamentales adscriptivas. Nos encontraríamos, en tal caso, en el denostado paradigma de la modernidad con respecto al cual se proponía un radical desmarque. Se trataría de "contratar nuevos significados". Pero, en lo referente a la simbólica de los géneros, muy en especial, simbólica arcaica, muy arraigada y establecida, la arbitrariedad del signo lingüístico postulada por Saussure, y tan influyente en el estructuralismo y en el postestructuralismo, pone de manifiesto limitaciones que ya señaló en su día el propio Claude Lévi-Strauss. Nuestro etnólogo concede que el signo lingüístico es arbitrario *a priori*, si no hemos de caer en una metafísica naturalista. Así, en principio, "mujer" podría haber designado cualquier cosa y el *denotatum* "las mujeres" haber sido designado por cualquier otro símbolo lingüístico. Pero, continúa Lévi-Strauss, "el signo... deja de ser arbitrario a posteriori. Una vez creado el signo, su vocación se precisa... en relación con el conjunto de los demás signos". Toma como ejemplo los valores semánticos de los signos de circulación, el rojo y el verde. Obviamente, se podía haber hecho la elección opuesta. Sin embargo, "las resonancias afectivas y las armónicas simbólicas del rojo y del verde no se encontrarían por ello simplemente invertidas. En el sistema actual, el rojo evoca el peligro, la violencia, la sangre; el verde, la esperanza, la calma y el desarrollo plácido de un proceso natural como el de la vegeta-

ción. Si los signos se invirtieran, el rojo sería percibido como testimonio de calor humano y de comunicabilidad; el verde como símbolo frío y venenoso. El rojo no asumiría simplemente el valor del verde y a la inversa, porque el rojo sigue siendo el rojo y el verde,el verde,no sólo en tanto que estímulos sensoriales dotados cada cual de un valor propio, sino porque son también los soportes de una simbólica tradicional que, desde el momento en que existe históricamente, no puede ser manipulada de manera absolutamente libre" (Lévi-Strauss, 1968). Análogamente y con mayor razón, las simbólicas de lo femenino y de lo masculino no son susceptibles de ser resignificadas al arbitrio, como si las relaciones entre ambas fueran de mera "disparidad", por las razones semántico-sintácticas que se han expuesto. Pero, además, por razones pragmáticas, no "contrata nuevos significados" estipulativamente –salvo que lo hiciera de forma unilateral, lo que es un contrasentido– quien quiere, sino quien puede instituir un lenguaje socialmente hegemónico. De otro modo, ejercerá su señorío en el ámbito del gueto, y será marginal, o tendrá que entrar en la dinámica de unas relaciones de poder inherentemente patriarcales, en cuyo caso será incoherente.

Se podría considerar que, en función del propio núcleo de ambigüedad que conlleva la idea de una identidad femenina genuina y autoconstituyente –¿restaurada? ¿reinventada?– habrá una derecha y una izquierda de Irigaray. Su derecha parece representarla Luisa Muraro por su insistencia en desacreditar toda vindicación en la teoría y en la práctica (Cirillo, 1993), así como por su concepción de la relación madre-hija como matriz de un orden social bastante conservador, como habremos de poner de manifiesto. La izquierda irigarayana se podría vincular con interesantes aspectos de la obra de Rosi Braidotti (Braidotti, 1994), teórica que, en su concepción del "sujeto nomádico", tiene alguna convergencia –crítica– con Irigaray. Pues este sujeto es conceptualizado en buena medida en el eje de la crítica de Gilles Deleuze al falocentrismo del psicoanálisis lacaniano, e Irigaray por su parte trata de deconstruir este mismo falocentrismo mediante otro tipo de maniobras. No podemos extendernos aquí en las elaboraciones, bastante complejas, de la sugerente teórica feminista que es Braidotti. Por no haber sido todavía traducida al castellano es entre nosotras mucho menos conocida que Muraro cuya obra, en algunos aspectos, puede ser asumida como la propuesta de invertir el *¡sapere aude!* que Kant instituyó en el lema de la Ilustración. ¡Atrévete a saber, a juzgar por ti mismo emancipándote de tutelas heterónomas! Así se expresaba la exhortación kantiana a la mayoría de edad, dirigida a los varones, claro. En vista de que Kant nos excluyó, Muraro nos invita a que "volvamos a ser niñas... traduciendo en la vida adulta la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica" (Muraro, 1994) En acogernos libremente a "la autoridad simbólica" de otra mujer, recreando así en clave contractual una relación que, como la materno-filial, es por definición adscriptiva, consiste, al parecer, la microprácti-

ca del *affidamento* entendida como base fundamental de "la política de lo simbólico". Frente a Lacan, se le restituye a la madre, junto con la función de dar la vida, el ser, la de dar el sentido del ser y la palabra. Pero esta palabra no es precisamente el *logos* patriarcal, que se impostará luego sobre ella para colonizarla, sino la lengua materna entendida, en clave criptoheideggeriana, como el lenguaje de lo genuino que arraiga en la entraña misma del ser. Esta lengua materna, vernácula por antonomasia, se concibe como la lengua de "la nación femenina". Nos encontramos de nuevo con la identidad femenina interpretada de acuerdo con el modelo de la etnia, como lo hacía el feminismo cultural, con la particularidad de que esta etnia es ahora ontológicamente hipostatizada. Si, en el feminismo cultural, masculino y femenino eran los respectivos subtextos genéricos de *Tanatos* y *Eros,* en el "pensamiento de la diferencia sexual" esta última se instituye, resignificándola por obra de Derrida e Irigaray, en el subtexto de género de la diferencia ontológica heideggeriana entre el ente y el ser, que ahora asume connotaciones femeninas. Pero, cuando un lenguaje étnico –la lengua alemana, por ejemplo– es promocionado a lenguaje que "dice el ser", como lo hizo Heidegger (Farias, 1989), sus resonancias pueden ser o demasiado inquietantes o demasiado tranquilizadoras. Si "la nación de las mujeres" instituida en cultura genuina y antídoto "antinihilista" consumara su vocación separatista traduciendo "la cosmópolis ideal" a un proyecto político real –como lo hicieron los estoicos al identificarse con el proyecto de la república romana (Puente Ojea, 1990)–, podríamos sentirnos inquietos e inquietas todos cuantos deseamos que varones y mujeres coexistamos, sin relaciones jerárquicas de poder, en saludable mestizaje. Pero es obvio que un proyecto tal requeriría activar una serie de mediaciones sumamente difícil y complicada, aunque sólo sea por aquello de la feminización de la pobreza, tema que suelen obviar las teóricas de "la política de lo simbólico". Si, como se ha dicho, "una lengua es un dialecto con un ejército detrás", es bastante improbable, dado que las mujeres no somos precisamente las jefas de los ejércitos –ni siquiera, en general, de las guerrillas–, que el lenguaje femenino esencial se convierta en lengua oficial de nación alguna. Así pues, en nuestra "disparidad", varones y mujeres coexistiremos pacíficamente en situación de bilingüismo radical o, más bien, de disglosia porque la lengua materna mecerá, como siempre, la cuna, pero no parece que, por mucho "orden simbólico" que sustente, vaya a mover el mundo. No hay motivo, pues, para que nos inquietemos quienes no somos separatistas. (Sí, por supuesto, las feministas de toda la vida, las "emancipacionistas", pero por otras razones.) Se tranquiliza a los varones con un tratado de paz entre los sexos en el que ellos no pierden ni un ápice de su poder. La "cosmópolis ideal" se instaurará en su lugar natural, en "lo simbólico", constituyendo una subcultura fácilmente integrable como lo fue el estoicismo, "cultura de esclavos" al decir de Max Weber. Por lo demás, George Simmel se refirió ya a la cultura femenina como "cultura subjetiva" frente a la "cultura obje-

tiva" que era la de los varones. Pero ¿acaso no se pide nada a cambio? Sería injusto afirmar que no. Se propone potenciar socialmente la "autoridad" materna, lo cual se viene a concretar en llevar a la vida pública, en la medida en que se va a ella, los valores maternales. Puede objetarse hasta qué punto la restitución "simbólica" de la relación materno-filial no podría llevar al establecimiento de relaciones simbióticas que quizás no son pertinentes ni deseables fuera de contextos como el de la crianza... Críticas como esta y muchas otras en la misma línea han dado lugar a un amplio debate. Asimismo, cabe objetar que una maternidad no patriarcal, instituida en instancia ontológico-normativa, es contrafáctica en tanto no se plausibilice en mayor medida la tesis del "fin del patriarcado", con su retahíla de maternidades impuestas, familias monoparentales encabezadas por un miembro femenino que, sobre todo si es de color, se solapa cuasi-sistemáticamente con las bolsas de pobreza... Este espectáculo vuelve poco creíble "el orden simbólico" de la madre como "la revelación del ser" que vendrá a instituir por su "destinación" la "era delle donne". La versión de "sólo un Dios podrá salvarnos" en esta concepción de la madre como expediente soteriológico puede ser sugerente para quienes tengan un talante sensible a los mensajes proféticos. Si quienes carecemos de él somos tildadas de logo-falocéntricas, es, por definición, imposible contrastar el interés de estas elaboraciones teóricas para el común de las mujeres.

Muraro relaciona su propuesta, en su dimensión filosófica, con la transvaloración nietzscheana y su crítica a la metafísica tradicional. La relación simbiótica con la madre nos hace arraigar en el "sentido de la tierra" en la medida en que la madre nos hace amar este mundo al que nos alumbra. La inversión del platonismo que llevó a desvalorizar el mundo sensible como el verdaderamente real, y con ello la obra de la madre, edificando sobre él, en repetición de la maniobra iniciática, mundos de entidades ideales como los verdaderos, debe ser, a su vez, invertida, rehabilitándose así en todo su alcance, por ello mismo, la obra de la madre. Pero... recordemos la advertencia de Lévi-Strauss –pensador tan nietzscheano en otros aspectos– sobre las reglas y los límites de las inversiones simbólicas. Un discípulo de Luce Irigaray, Jean Goux, interpreta el olvido heideggeriano del ser como el olvido de Hestia, la diosa hogareña, y la usurpación de su puesto por los dioses uránicos. Pero cuando se invierte sin más, estipulativamente, la jerarquía simbólica de lo masculino y lo femenino, el efecto que se ha llamado anti-rey Midas opera con toda su fuerza, poniendo de manifiesto su inoperancia social y rebajando las virtualidades del ámbito que incluye lo femenino en sus "armónicas simbólicas". Máxime cuando, de forma resbaladiza, se transita del arraigo en el mundo "real" a un "orden simbólico" cuyos referentes se encuentran en el género de realidades puramente semiológicas en que el psicoanálisis lacaniano, aunque se le haya retorcido el cuello, se mueve. Demasiadas alforjas nuevas para un viaje que no parece llevarnos sino a lugares bastante conocidos.

1.3. El feminismo como crítica cultural y filosófica

1.3.1. Feminismo, crítica y filosofía

Al hilo del tratamiento del feminismo en el contexto de los movimientos sociales surgidos en la década de los setenta, hemos tenido ocasión de referirnos a esa peculiar deriva del feminismo radical, denominada "feminismo cultural", que identifica la liberación de las mujeres con la constitución de una contracultura. Neus Campillo reconstruye, justamente, el punto crítico y metaestable desde el que se producirá el deslizamiento del feminismo radical al feminismo cultural: la concepción de Shulamith Firestone de una cultura andrógina como alternativa a la cultura existente caracterizada por dos modalidades, tecnología y estética, que se corresponden con el dualismo biológico de los géneros. Este indeseable dualismo, que estaría en la base de la subordinación ancestral de las mujeres, será superado por las nuevas tecnologías reproductivas en lo que la autora de *La dialéctica del sexo* llama "la revolución de la anticultura". El legado del feminismo radical en este punto es recogido y reelaborado en claves contemporáneas en la obra de una autora tan potente y sugerente como Donna Haraway, cuya capacidad de integración de hilos discursivos que van desde la cibernética y la biología hasta la ciencia-ficción, pasando por la redefinición contemporánea de l programa socialista, es realmente impactante. Campillo ha sabido captar una línea de continuidad entre ambas –*mutatis mutandis*– en tanto que articulan el feminismo fundamentalmente como alternativa cultural modelada y propiciada por las tecnologías más punteras. Es particularmente interesante subrayar aquí, pues tiene implicaciones en el caso de Haraway (Haraway, 1995), la configuración de las formas de la subjetividad por las tecnologías comunicativas. De acuerdo con los planteamientos de E.A. Havelock (Havelock, 1963), el paso de una cultura oral a una cultura escrita es un presupuesto sin el cual no podría comprenderse la teoría platónica de las ideas, pues una teoría tal respondería a formas peculiares de conceptualización que, como ha sido documentado experimentalmente, solamente la tipografía de una escritura como la alfabética posibilita. En la misma línea, Mc Luhan, en *La Galaxia Gutemberg*, relacionó el *cogito* cartesiano con la invencion de la imprenta en la medida en que, frente al manuscrito medieval, leído colectivamente, hacía posible una lectura personalizada que influyó no poco en la peculiar relación reflexiva con uno mismo que se encuentra en la base de una formulación tal como: "pienso, luego existo". Campillo se refiere en este sentido a las virtualidades que tuvo en su día la metáfora del libro de la naturaleza en Galileo, comparándolas con las del *cyborg*, organismo cibernético que cumple en Donna Haraway una función de metáfora estratégica. En la medida en que las mujeres somos negadas para las nostalgias de un mundo que nunca fue nuestro, muchas proyectan sus esperanzas en estas nuevas figuraciones; otras somos más escépticas, y, como Neus Campillo, ponemos el

énfasis en ciertos déficits normativos de tales programas. Rosi Braidotti (Braidotti, 1994), que se encuentra entre las primeras, afirma: "Vivimos en la intersección entre lo corpóreo y el factor tecnológico, y es por esto muy importante, volver a pensar nuestra vivencia de esta forma: el cuerpo es una superficie donde se cruzan múltiples y mutables códigos de información, empezando por el código genético y los códigos informáticos. Las formas contemporáneas del biopoder han sobrepasado las expectativas de Foucault: el mundo ciber en que vivimos ha disuelto lo orgánico en una serie de flujos electrónicos que controlan nuestra existencia: desde las transacciones bancarias y las biotecnologías médicas, hasta las más variadas formas de comunicación despersonalizada. "El cuerpo" ya no existe, quedan momentos de vivencia biotecnológica, es decir, queda el factor temporal como huella de la experiencia. No nos queda más que la memoria". Una memoria, por desgracia, no demasiado parecida a la de Ernst Bloch, quien la conectaba íntimamente con la utopía y fundaba en esta conexión los deberes éticos y emancipatorios de la misma. Una memoria postmoderna, cuya relación con la ética, en autoras tan sugerentes como Braidotti, que da por cancelado el legado de la Ilustración y vincula su "feminismo nomádico" –no sin reservas críticas, todo hay que decirlo– a Foucault y a Deleuze, cae en el "criptonormatismo" del que Nancy Fraser (Fraser, 1989) acusa al autor de *Vigilar y castigar*. Las nuevas tecnologías, ciertamente, no parecen tener vuelta atrás y las mujeres seríamos unas insensatas si diseñáramos nuestros programas de liberación de espaldas a ellas. No obstante, la segregación jerárquica de las ocupaciones y remuneraciones según el género-sexo en el mundo de la cibernética se está produciendo de manera tal, que nos hace recelar que las virtualidades de la metáfora del *cyborg* para superar los dualismos vayan a ser más eficaces de lo que lo fueron en su día a los efectos las de la metáfora del libro de la naturaleza. No olvidemos, con todo, que en el conspecto del denostado cartesianismo, vinculado a esta última, se articularon las premisas del programa emancipatorio ilustrado para las mujeres. La cuestión está planteada, pues, como lo ha visto Campillo, en los términos de cómo contrastar la crítica a la cultura patriarcal tradicional en la que se alinean determinados feminismos, proponiendo las alternativas tecnológicamente más vanguardistas, con las posibilidades de que el feminismo se articule como crítica, como crítica cultural y como crítica filosófica. Debemos caracterizar así la especificidad de su mordiente como crítica y determinar las relaciones de la crítica con las teorías emancipatorias.

Pues bien: el feminismo se articula como crítica filosófica en tanto que es él mismo una teoría crítica y se inserta en la tradición de las teorías críticas de la sociedad. La teoría feminista, en cuanto teoría tiene que ver con el sentido original del vocablo teoría: *hacer ver*. Pero, en cuanto teoría crítica, su hacer ver es a su vez un *irracionalizar*, o, si se quiere, se trata de un hacer ver que está en función del irracionalizar mismo. Porque la propia *tematización* del sistema de género-sexo como matriz que configura la identidad así como la inserción en lo real de hombres y

mujeres es inseparable de su *puesta en cuestión* como sistema normativo: sus mecanismos, como los de todo sistema de dominación, solamente se hacen visibles a la *mirada crítica extrañada;* la mirada conforme y no distanciada, a fuerza de percibirlos como lo obvio, ni siquiera los percibe.

En este sentido, puede decirse que la teoría feminista constituye un paradigma, al menos en el sentido laxo de marco interpretativo que determina la visibilidad y la constitución como hechos relevantes de fenómenos y aconteceres que no son pertinentes ni significativos desde otras orientaciones de la atención. Ahora bien: la teoría crítica feminista es *militante*, y en ese sentido no puede decirse que se le adecúen las connotaciones relativistas que la noción de paradigma –en el sentido en que lo utiliza Kuhn– lleva consigo; la teoría feminista, precisamente, es crítica con esas orientaciones de la atención desde las que no se perciben los hechos que son objeto de su teoría, trata de poner en evidencia sus sesgos en cuanto *sesgos no legítimos* que obvian o distorsionan la percepción de lo concerniente a la mitad de la especie con la pretensión, además –como ocurre en el discurso filosófico tradicional–, de autoinstituirse en expresión histórica de la "autoconciencia de la especie". De este modo, la teoría feminista no es un paradigma más al lado de otros, sino que se constituye en el Pepito Grillo de los demás paradigmas en cuanto sexistas o patriarcales; no puede renunciar a ciertas *pretensiones normativas,* que debe validar a su vez. Y para tal validación invoca el punto de vista de la *universalidad,* nervio de todo feminismo reivindicativo desde sus orígenes.

¿Cómo se debería entender aquí el punto de vista de "la universalidad"? No, obviamente, en el sentido de que alguien tuviera el privilegio de detentarlo en exclusiva. Ni tampoco en el de que este punto de vista estuviera ya dado de una vez para siempre, pues en tal caso no sería un punto de vista y la expresión sería contradictoria. La universalidad siempre es asintótica, marca una dirección, un horizonte regulativo, una tarea siempre abierta. Tampoco tiene por qué implicar el que se llegue a determinados consensos. Significa, más bien, en el sentido en que lo interpreta Albrecht Wellmer, la asunción, a la que ya nos hemos referido, de que, en un mundo como el nuestro, donde los intercambios en todos los niveles se establecen a escala planetaria, nadie, ningún país, cultura o civilización, puede decir con honestidad "yo soy inocente". Inocencia significaría aquí pretender que las prácticas que se realizan en un marco cultural determinado agotan su significación al ser interpretadas con respecto a unos referentes de sentido cerrados en sí mismos e incuestionados. De hecho están, y de derecho, todos los referentes de sentido han de estar abiertos a la interpelación, a tener que dar razón de sus prácticas reflexionando sobre el sentido de sus propios referentes de sentido, sometiéndolos a la contrastación. A la vez que, por ello mismo, tienen el derecho a interpelar las prácticas que se lleven a cabo en contextos culturales distintos: nadie tiene el privilegio de sustraerse a la interpelación. Así se constituye y se genera una "cultura de razones" en la que el

feminismo se inscribe. No vale decir que imponer el velo a las mujeres musulmanas es un asunto interno de un país controlado por los integristas islámicos, ni que el producir pornografía no pueda ser juzgado sino desde los parámetros de una sociedad capitalista liberal que produce la circulación del sexo como mercancía. Todo, y para nosotras en especial, lo que concierne a los derechos de las mujeres está abierto a debate público e internacional, contra lo que los fundamentalismos de todo cuño pretenden amparándose en el relativismo cultural, tal como pudo verse en la Conferencia de Pekín.

Por ello, la mirada feminista se configura desde un proyecto emancipatorio que se sitúa en los *parámetros de la tradición ilustrada* –al tiempo que es implacablemente crítico con los lastres patriarcales de esta tradición, tanto más cuanto que son incoherentes con sus propios presupuestos. Se vertebra de este modo en torno a las ideas de *autonomía, igualdad* y *solidaridad.* Esta última asumirá formas distintas de la fraternidad entendida como la fratría de los varones. Se instrumentará a través de "pactos entre mujeres" como vía de acceso a la igualdad con el estatus del género masculino (Posada Kubissa, 1995; Valcárcel, 1997).

El feminismo inventa y acuña, pues, desde su paradigma, nuevas categorías interpretativas en un ejercicio de *dar nombres* a aquellos fenómenos que se ha tendido a invisibilizar (por ejemplo, "acoso sexual en el trabajo", "violación marital", "feminización de la pobreza"). Y ello tiene su correlato, en el plano de la crítica teórica, en conceptos nuevos a los que hemos tenido ocasión de referirnos, como los introducidos, por ejemplo, en la filosofía política por Carol Pateman (Pateman, 1988). Como lo hemos podido ver, esta teórica feminista critica el *perfil de género* de las teorías del contrato social, presentando este último como un pacto patriarcal por el que los varones generan vida política a la vez que pactan los términos de su control sobre las mujeres. La historia de este "contrato sexual" ha sido elidida siempre en las exposiciones al uso de estas teorías. Por seguir con nuestros ejemplos de lo que hace el feminismo como teoría crítica, podríamos referirnos a la lectura en clave política del discurso de la misoginia romántica, al que hemos aludido muy sumariamente, como discurso reactivo con respecto a las vindicaciones ilustradas de las mujeres. Este discurso, en efecto, para frenar nuestra incorporación a las nacientes democracias, elabora una serie de conceptualizaciones en que la diferencia de los sexos se *ontologiza* hasta la exasperación (Schopenhauer, el propio Hegel, Kierkegaard, y, aunque su posición es más compleja, el propio Nietzsche serían en este sentido misóginos románticos, por ceñirnos aquí a los filósofos considerados de primera línea). Una aportación interesante a la lógica de exclusión–inclusión de la democracia desde el punto de vista de la preocupación por la diferencia de los sexos a lo largo del XIX se encuentra ~~la~~ en la obra ya citada de Geneviève Fraisse, *Musa de la Razón.* Sería prolijo e imposible en este espacio agotar la exposición de lo que la teoría crítica feminista se trae entre manos. Espero que sean

suficientes los botones de muestra a que nos hemos referido para ilustrar la constitución del *feminismo en referente necesario* si no se quiere tener una visión distorsionada del mundo ni una *autoconciencia sesgada* de nuestra especie.

Pero, más allá de estas ilustraciones puntuales podemos preguntarnos: ¿cómo se ha articulado históricamente la crítica feminista? En primer lugar, habría que hacer una distinción entre lo que podríamos llamar articulación del feminismo como queja y articulación del feminismo como crítica. En *Tiempo de feminismo* (Amorós, 1997), reservamos la denominación de feminismo para aquella forma de la protesta femenina que se configura como vindicación sobre la base de las abstracciones ilustradas. Si se aceptan los términos de nuestra propuesta, por definición la primera forma de articulación, es decir la articulación como queja, debería ser denominada pre-feminista. Esta articulación se encuentra en un género de la literatura de mujeres al que podríamos llamar "memorial de agravios", donde las mujeres expresan sus sentimientos de ofensa ante las denostaciones de que son objeto por parte de algunos representantes del colectivo masculino. Ejemplo paradigmático de este género sería la obra de Christine de Pizan *La Cité des dames* (de Pizan, 1995), escrita en el siglo XIV en respuesta a los ataques a que se vieron sometidas las féminas por parte de Jean de Meun en la segunda parte del *Roman de la Rose*. No podemos reproducir aquí las vicisitudes a que tal querella dio lugar: nos limitaremos a subrayar la diferencia existente entre queja y crítica en orden a poner de manifiesto cuáles son los supuestos necesarios para que el feminismo pueda articularse como crítica. En su entrañable obra, Christine de Pizan toma la palabra para poner de manifiesto su disgusto así como su desconcierto ante las descalificaciones de que Jean de Meun hace objeto al colectivo femenino como un todo; apunta al absurdo y a la desfachatez de que un solo caballero se permita desprestigiar de ese modo "a todo un sexo". Reconoce que dentro de tal colectivo hay algunas que se han hecho acreedoras de tales denuestos, pero un número muy significativo de ellas son *femmes illustres de grande renommée* que no merecen en absoluto la "inmersión de estatus", como lo diría el sociólogo Pizzorno, del cual el profesor de la Sorbona se permite hacerlas objeto. Pide respeto para las cualidades de las mujeres, pues éstas tienen capacidades valiosas como el *bon sens*. Sin embargo, no pide igualdad para ambos sexos. Inmersa en una lógica estamental, estima que "el Señor, como buen amo de casa", no ha querido ser servido del mismo modo por un hombre y una mujer, por una razón análoga a aquélla por la que ha decretado que nobles y villanos estén adscritos a funciones diferentes. Así pues, no irracionaliza –le faltan las premisas para ello– el poder de los varones sobre las mujeres: se limita a quejarse –en un alegato vibrante y conmovedor, desde luego– de lo que considera un abuso. De una comparación sumaria entre la obra de Christine de Pizan y la del cartesiano Poullain de la Barre podría inferirse ya que la articulación del feminismo como crítica –y no sólo como queja, aunque, evidentemente, pueden coexis-

tir: no siempre hay géneros puros– está en función de una teoría de la racionalidad, en la medida en que lo ponen de manifiesto Benhabib y Campillo. "La autoclarificación de las luchas y anhelos de una época", según la definición de "crítica" que diera Marx a Ruge en su carta de 1884, de la que se apropia Nancy Fraser para aplicarla a las luchas de las mujeres, no se traduce sin más en crítica si ha de entenderse por tal la interpelación a un sistema jerárquico en términos de irracionalizar sus bases. Una irracionalización tal implica que se están poniendo en juego ciertos estándares de racionalidad, si bien éstos pueden estar elaborados de forma más o menos explícita. Así, de un modo muy esquemático, se podría afirmar que en el cartesianismo y la Ilustración la crítica feminista se configura como *crítica del prejuicio:* la obra de Poullain de la Barre *De l'Égalité des deux sexes,* a la que ya nos hemos referido, lleva significativamente como subtítulo *Discurse physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés.* Se trata en ella de derivar las implicaciones de la crítica cartesiana al prejuicio, la tradición, la costumbre y el argumento de autoridad en favor de los derechos de las mujeres a la igualdad. Como modalidad radicalizada de la crítica al prejuicio, la crítica feminista procede sistemáticamente a la irracionalización de las bases de legitimidad del poder patriarcal mediante la re-significación de la propia tópica ilustrada: así –hemos tenido ya ocasión de referirnos a ello– las mujeres se dirigirán a los varones como "aristocracia masculina", les acusarán de ser el "sexo privilegiado", es decir, volverán en contra de ellos en tanto que genérico masculino los mismos argumentos y eslóganes críticos con los que ellos denostaban a los estamentos dominantes del *Ancien Régime.* Es especialmente interesante que en los llamados *Cahiers de doléances* las mujeres lleguen a referirse a sí mismas como "Tercer Estado dentro del Tercer Estado" por haber sido excluidas de la ciudadanía por los varones. En efecto: una exclusión tal en el ámbito de la democracia emergente no podía obedecer sino a la lógica de los estamentos, la misma lógica que el propio paradigma democrático irracionalizaba. En estas condiciones, la operación de exclusión era percibida como que constituía y definía al "bello sexo" en categoría política. Al impugnar su exclusión, las mujeres pasan, por una re-significación crítica en la que la lógica democrática es contrastada con sus propios criterios inmanentes de congruencia, de la heterodesignación en términos estéticos y apolíticos como "bello sexo" de que las hacían objeto, a una autodesignación política. Podemos ver, pues, que el paso de la heterodesignación a la autodesignación de la identidad femenina, paso que coincide con su politización, no se produce por una maniobra simbólico-voluntarista autoconstituyente como pretenden las teóricas de "la diferencia sexual", sino que responde más bien a la lógica que describían los mudéjares como: "hablar las palabras del infiel y hacerlas rimar en rima musulmana". No toda resignificación es crítica ni política: sólo lo son aquéllas que tienen virtualidades de interpelación irracionalizadora.

Así pues, si la idea de "ciudadanía" emerge como abstracción polémica con respecto a los criterios de adscripción estamentales, las mujeres pedirán que la abstracción se mantenga en estos mismos términos para incluirlas a ellas sin discriminación. Aunque en la Revolución Francesa, como es sabido, no lo lograrán: pasará bastante más de un siglo hasta que, con las luchas internacionales del movimiento sufragista, esta vindicación logre sus frutos.

Con todo, el objeto más característico y recurrente de la crítica feminista ilustrada será el de la educación diferencial para las mujeres, basada en la división según los géneros del espacio público y el espacio privado, así como en el doble código de moralidad. En efecto: de este último se desprende la condena de la mujer a la heteronomía moral, al tutelaje de por vida por la incapacidad que se le atribuye de elevarse a los principios del interés general y de la universalidad de la justicia (Rousseau, Kant). Frente a ello, Mary Wollstonecraft invocará la universalidad del "buen sentido" como capacidad autónoma de juzgar. Una capacidad tal es coextensiva a la especie según Descartes, y es poseída en especial por las mujeres –al no haber sido éstas objeto de una instrucción plagada de prejuicios– para Poullain de la Barre. Wollstonecraft invocará asimismo las "bases comunes de la virtud" dada la común condición, para ambos sexos, de seres racionales.

La hermenéutica existencial de Beauvoir, como lo hemos visto, desde este punto de vista, puede ser asumida como radicalización ontológica de la crítica ilustrada. La autora de *El segundo sexo* desarrolla la tesis de que "la mujer no nace, se hace". La interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica era lo que posibilitaba el considerarla como una característica adscriptiva, al modo en que se tomaban por tales, en la sociedad estamental, las determinaciones vinculadas al nacimiento, el linaje, la cuna. Con la Revolución Francesa se irracionalizó el ser noble o villano: todos eran ciudadanos, sin que tuviera relevancia alguna una circunstancia que no era imputable para nada a las acciones y los méritos del "individuo". Sin embargo, nacer varón o mujer sí era relevante a los efectos y determinaba posiciones diferenciadas de estatus a la hora de participar o no en la vida pública. Con la contundente afirmación de nuestra autora, argumentada con todo pormenor en uno de los libros más importantes del siglo XX, se irracionalizan las bases sobre las cuales la feminidad, por tener un fundamento biológico, podía ser conceptualizada en los términos de una característica adscriptiva. La feminidad es una construcción social y cultural, luego no se le pueden adjudicar a las mujeres prescripciones diferenciales que tendrían su fundamento en una presunta esencia radicada en la biología. Así, la obra de Beauvoir puede considerarse la crítica más radical hasta entonces de toda feminidad normativa y de su presunto fundamento biológico, al presentar ésta como una elaboración de la conciencia masculina que se autoinstituye en sujeto y proyecta a la Mujer como "lo Otro" en sus figuras esencialistas. Hay así un *décalage* y una tensión entre "los

hechos" y "los mitos", que nuestra filósofa deconstruye *avant la lettre* con una perspicacia poco común. Su análisis de la condición femenina como condición existencial se hará al hilo de la pregunta ¿cómo puede vivirse como "ser proyectado por otro" alguien cuya estructura existencial consiste a su vez en ser proyecto, en proyectarse? La crítica de Beauvoir alcanza de este modo las raíces filosóficas más profundas de la constitución de lo femenino como diferencia de aquello que se ha definido como lo genéricamente humano a la vez que ha sido usurpado por parte del varón. Se reivindicará de este modo, como hemos podido verlo, la igualdad de oportunidades de realización existencial.

En el neofeminismo de los setenta –entendiendo por neofeminismo el feminismo post-sufragista–, la crítica feminista amplía su radio como crítica anti-patriarcal y se concreta como crítica cultural y como crítica política. En este segundo aspecto es particularmente relevante la obra de Kate Millet, *Política sexual* (1995), de la que brotará el lema "lo personal es político". Vale la pena resaltar aquí de nuevo la desnaturalización de la esfera de lo privado, reducto mantenido por la Ilustración como opaco a las Luces –así lo diría Cristina Molina, pues politizarlo implica abrirlo al debate público, considerar que puede ser modificado, consensuado entre iguales y no acríticamente aceptado cual enclave de naturalización. Beauvoir ya dijo que la biología no es destino; Millet, al criticar las relaciones de poder existentes en el espacio en el que se desarrolla nuestra vida privada, y nuestra vida sexual en tanto que privada por excelencia, prosigue la labor de desmitificar lo presuntamente natural y biológico. De este modo, redefine y amplía de modo insólito lo que era la esfera de la política convencional, en un análisis del poder en las escalas "micro" que, desde otros intereses y, sobre todo, desde otros estándares normativos, converge con los análisis críticos foucaultianos de las "microfísicas del poder".

Desde el punto de vista de las modulaciones de la crítica, la obra de Millet, en tanto que desmitificación del presunto enclave naturalista constituido por las relaciones sexuales en un marco como el contractualista, en el que se habían irracionalizado las bases naturales de la subordinación política, sigue vinculada a los parámetros ilustrados y, en la misma medida, a una teoría de la racionalidad. Desde este punto de vista, podría asumirse el lema "lo personal es político" como una resignificación de la misma índole que la que llevaron a cabo las mujeres de la Revolución Francesa al autodesignarse como "Tercer Estado dentro del Tercer Estado". Ambas resignificaciones irracionalizan la presentación de lo femenino –en forma de "bello sexo" o de "relaciones sexuales privadas"– como una interrupción en lo que se querría que fuese la homogeneidad y la coherencia normativa del ámbito de la política. En ese mismo marco, complementa la vindicación con la crítica al androcentrismo, deslizamiento característico del feminismo de los setenta –aunque no puede decirse que la crítica al androcentrismo estuviera ausente en el movimiento sufragista–. El escoramiento hacia una crítica al androcentrismo que pierde su arti-

culación con la vindicación, así como con los presupuestos de la misma en una teoría de la racionalidad de cuño ilustrado, se cumple, como lo hemos podido ver, en el feminismo cultural. En esta orientación del feminismo, la crítica a la razón instrumental y a su subtexto de género inherentemente masculino está en función, no tanto de una teoría de la racionalidad alternativa y virtualmente universalizable como de una concepción de lo femenino como alteridad de la denostada razón, y caracterizada por ello mismo por sus virtualidades utópico-soteriológicas. Se conecta de este modo directamente la crítica con la utopía, sin la mediación de teoría alguna de la racionalidad, sustituida aquí por el anhelo salvífico proyectado en la feminidad, básicamente *sub speciem* de su función de madre.

El feminismo como teoría crítica ha tenido relaciones más o menos felices o desdichadas con otras teorías críticas de signo emancipatorio. Nos hemos referido ya a sus relaciones con la Ilustración; sus relaciones con el marxismo han sido complejas: por un lado, el feminismo se ha enriquecido al incorporar la perspectiva de clase así como muchos aspectos de la teoría de las ideologías; pero, por otro, las pretensiones del marxismo de ser el único paradigma totalizador han tenido a menudo por efecto hacer que el feminismo quedara absorbido en sus parámetros. Ello ha ocurrido, por ejemplo, cuando los marxistas han calificado el movimiento sufragista de "feminismo burgués", con la aquiescencia de muchas feministas, o cuando el conflicto entre los sexos, en los debates de la década de los setenta, quedaba tipificado como "contradicción secundaria" en relación con la lucha de clases, que sería "la principal", con la consiguiente jerarquización práctica de los objetivos que se derivaba de tal jerarquización teórica. En otros casos esta colonización tuvo por efecto que se hiciera un trasvase de las categorías feministas de análisis en términos de las conceptualizaciones marxistas –tal sería el caso de la discutida teoría de "la mujer como clase social" de Christine Delphy (Delphy, 1982), asumida y reelaborada en España por Lidia Falcón (Falcón, 1981). Haciendo un balance, que algunas estimaron o estimarán quizás un tanto sumario, la relación entre feminismo y marxismo fue "un desdichado matrimonio", y en torno a los avatares de tales desdichas y su dimensión se generó una viva polémica en su día, a algunos de cuyos aspectos hemos tenido ya ocasión de referirnos. Es obvio que en la actualidad sólo podría replantearse el debate desde otra perspectiva y en otros términos, como lo hace, por ejemplo, Linda Nicholson, valorando el marxismo desde las preguntas sustantivas que el feminismo se formula; dicho de otro modo: ¿hasta qué punto es idónea la conceptualización marxista para dar cuenta de lo que las mujeres hemos hecho y hacemos en la historia? (Nicholson, 1990). Podríamos valorar así el trayecto que va de Firestone a Nicholson: el feminismo ha pasado de tematizar su discurso tomando en préstamo sus herramientas conceptuales al freudomarxismo a autoconstituirse en referente para estimar la idoneidad de otras conceptualizaciones. Se ha avanzado significativamente, como lo pide Campillo, en el sentido de

una determinación conceptual de la crítica desde parámetros propios derivados de la problemática teórica y práctica sustantivas del feminismo.

Por último, nos referiremos brevemente a la relación del feminismo con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. El concepto de crítica en Kant, tal como ha sido recogido y profundizado por Habermas en *Conocimiento e interés* (Habermas, 1982), vincula la existencia de un interés práctico de la razón con la capacidad de la propia razón de transcenderse a sí misma en la autorreflexión, que cobraría por ello mismo un sentido emancipatorio. La razón va más allá de sí misma en su propia autocrítica, en la conciencia de sus límites y de su propia posición porque es razón práctica, *conatus* de autonomía y voluntad de autonormarse, en suma, libertad (Campillo, 1995). Sólo esta concepción de la reflexión, que implica como tal el interés práctico de la razón, hace posible que se vincule, como lo ha señalado Neus Campillo, crítica con libertad. Es como si la razón quisiera saber más de sí misma –crítica– para ser más ella misma, para ser en mayor medida autónoma y estar emancipada en mayor grado –libertad–. Ahora bien, en la Escuela de Frankfurt esta concepción kantiana de "crítica" se enlazará y desteñirá sobre la concepción marxista de crítica en el sentido que nos ha recordado Nancy Fraser. En ese sentido, la crítica de la razón patriarcal se inscribiría en el proyecto kantiano de autocrítica de la razón redefinido a través del concepto marxista de crítica: ¿hasta qué punto es racional la razón patriarcal?, se ha preguntado Javier Muguerza (Muguerza, 1990). El enlace entre las críticas se establecerá en la articulación que se produce, desde el cartesianismo, entre la teoría de la racionalidad y *la teoría de la modernidad,* pues la modernidad puede asumirse en una medida significativa como un proceso de racionalización en el sentido de Max Weber, de desencantamiento del mundo y constitución de esferas autónomas reguladas por una legalidad inmanente. Al estar la razón socialmente incardinada en sentido weberiano, como dice Campillo "el tema de la razón se convierte en la modernidad en el tema de la sociedad misma". Por ello, "que una teoría de la racionalidad se coimplique con una teoría de la modernidad significa que la crítica incluye al mismo tiempo una teoría de la razón y de la sociedad". La crítica de la reificación social se doblará de una crítica del pensamiento reificado –razón instrumental, pensamiento identificante en el sentido de Adorno–. La íntima conexión de crítica con libertad que así se establece nos devuelve al punto de partida de la articulación del feminismo como crítica: la mirada feminista, que sólo ve en tanto que se extraña, no debe el extrañamieanto que le hace ver –y constituirse por ello en mirada crítica– sino a esa "impaciencia por la libertad" que llevaba a Foucault, tan lejano en otros aspectos a la tradición de la teoría crítica, a armarse de paciencia para poder pensar críticamente, desde las fronteras, la ontología de nosotros mismos, los límites que nos constituyen. Entre los cuales, los que ha troquelado en nosotros el sistema de género-sexo no son precisamente los más inocuos –por más que Foucault no fuera demasiado sensible a ellos– en orden a vivir como iguales en tanto que libres.

1.4. Bibliografía

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.

Agra, M. X. (1997): *Corpo de muller. Discurso, poder, cultura*, Santiago de Compostela, Laio-vento.

Alcoff, L. (1989): "Feminismo cultural *versus* post-estructuralismo: la crisis de identidad en la teoría feminista", en *Feminaria*, año II, n.º 4, noviembre.

Allegue Aguete, P. (1993): *A filosofía ilustrada de Fr. Martín Sarmiento*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

Amorós, C. (1985): *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*, Barcelona, Anthropos. 3.ª edición, (1995), Barcelona, Círculo de Lectores.

— (1987): *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos.

— (1989): "El filósofo y la covada epistemológica", en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. I, Madrid, Universidad Autónoma.

— (1990): "El feminismo: senda no transitada de la Ilustración", en *Isegoría*, n.º 1, mayo, Madrid, Instituto de Filosofía, CSIC.

— (1991): "El nuevo aspecto de la polis", en *La Balsa de la Medusa*, n.º especial Frankfurt, p. 19-20.

— (1992): "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", en *Asparkia*, n.º 1, Publicaciones de la Universidad Jaume I.

— (1994): "Igualdad e identidad", en Valcárcel, A. (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias.

— (1996): "El poder, las mujeres y lo iniciático", en *El Viejo Topo*, n.º 100.

— (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra.

Amorós, C. (coord.) (1992): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.

— (1994): *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.

Armstrong, N. (1991): *Deseo y ficción doméstica*, trad. de María Coy, Madrid, Cátedra.

Badinter, E. (1981): *¿Existe el amor maternal?*, trad. de M. Vasallo, Barcelona, Paidós.

De Beauvoir, S. (1998): *El segundo sexo*, trad. de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra.

— (1998a): Op. cit, p. 226.

— (1998b): Op. cit, pp. 63-64.

— (1998c): Op. cit. p. 544.

Benhabib, S. (1990): "El Otro concreto y el Otro generalizado", en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*, cit.

— (1992): *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Cambridge, Polity Press.

— (1996): "Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa", en Beltrán, E. y Sánchez, C. (comp.): *Las ciudadanas y lo político*, cit.

Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D. y Fraser, N. (1995): *Feminist contentions*, New York and London, Routledge.

Blanco, O. (1992): "La 'querelle féministe' en el siglo XVII" e "Iconografía femenina en la Revolución Francesa", en C. Amorós, (coord.): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración,* cit.

Braidotti, R. (1991): *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy,* London, Polity Press.

— (1994): *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory,* New York, Columbia University Press.

Brailsford, H. N. (1986): *Shelley, Godwin y su círculo,* México, Fondo de Cultura Económica.

Butler, J. (1990a): *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity,* New York, Routledge.

— (1990b): "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica,* cit.

Campanella, T. (1980): *La ciudad del Sol,* trad. de A. Mateos en Moro, T.; Campanella, T. y Bacon, F.: *Utopías del Renacimiento,* México, Fondo de Cultura Económica.

Campillo, N. (1992): "Las sansimonianas: un grupo feminista paradigmático", en Amorós, C. (coord.): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración,* cit.

— (1995): "Crítica, libertad y feminismo", Valencia, Eutopías, 2ª época.

— (1997): *El feminisme com a critica,* Valencia, Tandem.

Camps, V. (1990): *Virtudes públicas,* Madrid, Espasa-Calpe.

Cassirer, E. (1984): *La filosofía de la Ilustración,* trad. de E. Imaz, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Cirillo, L. (1993): *Meglio orfane. Per una critica femminista al pensiero della differenza,* Nuove Edizione Internazionali.

Cobo, R. (1992): "Influencia de Rousseau en las conceptualizaciones de la mujer en la Revolución Francesa", en Amorós, C. (coord.): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992,* cit.

— (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau,* Madrid, Cátedra.

Collin, F. (1992): "Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet", en *Provenances de la pensée. Femmes/Philosophie,* Les Cahiers du Grif, n.º 46, printemps, pp. 128 y ss.

Deleuze, G. (1968): *Spinoza y el problema de la expresión,* Barcelona, Muchnick.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972): *El Antiedipo,* trad. de F. Monge, Barcelona, Barral Editores.

Delphy, C. (1982): *Por un feminismo materialista,* trad. de M. Bofill, A. Cárdenas y E. Petit, Barcelona, La Sal, Edicións de les Dones.

Descartes, R. (1973-1978): *Le monde,* "Traité de la lumière", (AT, XI, p. 31), París.

Dio Bleichmar, E. (1997): *La sexualidad femenina de la niña a la mujer,* Buenos Aires, Paidós.

Echools, A. (1989): *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Falcón, L. (1981): *La razón feminista, t. I. La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico,* Barcelona, Fontanella.

Farías, V. (1989): *Heidegger y el nazismo,* Barcelona, Muchnik.

Feijoó, B. J. (1975): "Defensa de las mujeres", *Teatro Crítico Universal*, t. I, Discurso XVII en Martín Gamero, Amalia, *Antología del Feminismo*, Madrid, Alianza Editorial.
Firestone, S. (1976): *Dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós.
Flax, J. (1995): *Psicoanálisis y feminismo*, Madrid, Cátedra.
Fraisse, G. (1991): *Musa de la Razón*, Madrid, Cátedra.
Fraser, N. (1989): *Unruly Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
— (1990): "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?", en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*, trad. de A. Sánchez, Valencia, Alfons el Magnánim, p. 54.
— (1997): *Iustitia Interrupta*, trad. de M. Holguín y I. C. Jaramillo, Colombia, Siglo del Hombre Editores.
Freeman, J. (1989): "La tiranía de la falta de estructuras", Madrid, Forum de Política Feminista.
Freud, S. (1948): *La feminidad*, trad. de López Ballesteros, v. II, edit. Biblioteca Nueva, p. 849.
Friedan, B. (1974): *La mística de la feminidad*, trad. de Carlos R. Dampierre, Madrid, Júcar.
Godelier, M. (1986): *La producción de grandes hombres*, trad. de J. C. Bermejo Barrera, Madrid, Akal.
González, A. (1999): *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Madrid, Ediciones clásicas.
Guerra, M.ª J. (1998): *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Universidad de La Laguna.
Habermas, J. (1982): *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez; J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus.
Hamilton, R. (1980): *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo*, trad. de Pablo di Masso, Barcelona, Península.
Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres*, trad. de M. Talens, Madrid, Cátedra.
Hartmann, H. (1980): "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", trad. de Pilar López, en *Zona abierta*, 24.
Havelock, E. (1963): *Preface to Plato*, Cambridge, M. A.
Hegel, G. W. F. (1966): *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, Mexico, Fondo de Cultura Económica, B. IV, B 1.
Heidegger, M. (1960): "La época de la imagen del mundo", en *Sendas Perdidas*, Losada.
Hobbes, T. (1997): *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, cap. XI.
Hönnet, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento*, trad. de M. Ballesteros revisada por Gerard Vilar, Barcelona, Anthropos.
Hooks, B. (1981): *Ain't I a Woman? Black women and feminism*, Boston, South End Press.
Irigaray, L. (1982): *Ese sexo que no es uno*, trad. de S. Tubert, Madrid, Saltés.
Jeffreys, S. (1996): *La herejía lesbiana*, trad. de H. Braun, Madrid, Cátedra.
Jiménez, Á. (1992): "Sobre incoherencias ilustradas: una figura sintomática en la universalidad" y "Estado de naturaleza y familia. Hobbes: *Per perversam rationem*", en Amorós, C. (coord.): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, cit.

De Lauretis, T. (1992a): *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, p. 55.
— (1992b): op.cit., p. 177.
Le Doeuff, M. (1993): *El Estudio y la rueca*, trad. de O. Blanco, Madrid, Cátedra.
Lévi-Strauss, C. (1968): *Antropología estructural*, trad. de E. Verón, pp. 86-87.
— (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. de Marie- Thérèse Cevasco, Buenos Aires, Paidós.
— (1969): *Tristes Trópicos*, trad. de M. Martí Pol, Barcelona, Anagrama.
— (1970): *Mitológicas III. El origen de los modales de mesa*, trad. de J. Almela, México, Siglo Veintiuno Editores.
Lloyd, G. (1987): "Señores, siervos y otros", en *Desde el feminismo*, n.º 1.
De Maio, R. (1988): *Mujer y Renacimiento*, trad. de M. Vivanco, Madrid, Mondadori.
Mc. Pherson, C. B. (1979): *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. de J. Ramón Capella, Barcelona, Fontanella.
— (1981): *La democracia liberal y su época*, trad. de F. Santos Fontenla, Madrid, Alianza Editorial.
Marías, J. (1986): *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza.
De Miguel, A. (1994): "Deconstruyendo la ideología patriarcal: un análisis de *La sujeción de la mujer*", en Amorós, C. (coord.): *Historia de la teoría feminista*, cit.
De la Mirandola, P. (1984): *De la dignidad del hombre*, edición de L. Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional.
Millet, K. (1995): *Política sexual*, trad. de A. M.ª Bravo García, Madrid, Cátedra.
Mitchell, J. (1975): *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
Miyares, A. (1994): "Sufragismo", en Amorós, C. (coord.): *Historia de la teoría feminista*, cit.
Molina Petit, C. (1993): *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos.
Moller Okin, S. (1996): "Liberalismo político, justicia y género", en Castells, Carme (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
Mouffe, C. (1982): "Socialismo, democracia y nuevos movimientos sociales", en *Leviatán*, n.º 8.
— (1996): "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en Beltrán, E. y Sánchez, C. (comp.): *Las ciudadanas y lo político*, Madrid, Universidad Autónoma.
Muguerza, J. (1990): "La sinrazón de la razón patriarcal", en *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
Muraro, L. (1998): "Más allá de la igualdad", en Posada, L. (epílogo a): *Sexo y esencia*, Madrid, horas y Horas.
Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (eds.) (1993): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense.
Nicholson, L. (1990): "Feminismo y Marx", en Benhabib, S. y Cornell, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, cit.
Nietzsche, F. (1979): *La Gaya Ciencia*, trad. de P. González Blanco, Barcelona, Calamus Escriptorius, p. 64.
Offe, C. (1988): *Partidos políticos y movimientos sociales*, trad. de Juan Gutiérrez, Madrid, Sistema.

Osborne, R. (1989): *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad,* Barcelona, La Sal, Edicions de les Dones. Cfr. "Simmel y la cultura femenina".
— (1993): *La construcción sexual de la realidad,* Madrid, Cátedra.
Pateman, C. (1995): *El contrato sexual,* Barcelona, Anthropos.
Pérez Cavana, M.ª L. (1992): "La *Aufklärung* en las figuras de Th. G. V. Hippel y Amalia Holst", en Amorós, C. (coord.): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992,* cit.
Pitt Rivers, J. (1992): *Honor y gracia,* trad. de P. Gómez Crespo, Madrid, Alianza.
De Pizan, Ch. (1995): *La ciudad de las damas,* edición de M. J. Lemarchard, Madrid, Siruela.
Platón (1970): *Fedro,* trad. de Luis Gil, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
Pomeroy, S. (1987): *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica,* Madrid, Akal.
Posada Kubissa, L. (1992): "De la dualidad teórica a la desigualdad práctica", en Amorós, C. (coord.): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992,* cit.
— (1995): "Pactos entre mujeres", en Amorós, C. (directora): *Diez palabras clave sobre mujer,* Pamplona, Verbo Divino.
Poullain de la Barre, F. (1984): *De l'Égalité des deux sexes,* Fayard, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, (edición original 1673).
— (1993): *De la Educación de las Damas,* Madrid, Cátedra, Feminismos. Clásicos.
Puente Ojea, G. (1990): *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, Siglo XXI Editores.
Puleo, A. (1991): *Cómo leer a Schopenhauer,* Madrid, Júcar.
— (1992): "De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada", en *Isegoría,* n.º 6, noviembre, sobre "Feminismo y ética", edición de C. Amorós, Madrid, Instituto de Filosofía, CSIC.
— (1992): *Dialéctica de la sexualidad. Sexo y género en la filosofía contemporánea,* Madrid, Cátedra.
— (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII,* Barcelona, Anthropos.
Ruddick, S. (1983): "Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace", en Trebilcot, Joyce (edit.): *Mothering: Essays in Feminist Theory,* Rowman and Allanheld.
Sartre, J.-P. (1984): *El Ser y la Nada,* trad. de J. Valmar revisada por C. Amorós, Madrid, Alianza Editorial.
— (1985): *Critique de la Raison Dialectique,* t. I, Livre II. 2., Paris, Gallimard.
Savater, F. (1998): "Elogio del ideal", conferencia pronunciada en el Congreso Iberoamericano de filosofía, Cáceres-Madrid.
Simmel (1999): *Cultura femenina y otros ensayos,* Barcelona, Alba.
Stuart Mill, J. (1965): *Libertad, gobierno representativo, esclavitud femenina,* Madrid, Tecnos.
Stuart Mill, J. y Taylor Mill, H. (1973): *Ensayos sobre la igualdad sexual,* edición de Alice Rossi, trad. de Pere Casanelles, Barcelona, Península.
Valcárcel, A. (1980): "El derecho al mal", en *El Viejo Topo,* n.º de septiembre 1980. Reproducido en:

— (1991): *Sexo y filosofía,* Barcelona, Anthropos.
— (1992): "El genio de las mujeres", en *Isegoría,* n.º 6, "Feminismo y ética", edición de C. Amorós, Madrid.
— (1993): *Del miedo a la igualdad,* Madrid, Cátedra.
— (1993): "Misoginia romántica", en Puleo, A. (edit.): *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica,* Madrid, Secretaría de Estado de Educación.
— (1997): *La política de las mujeres,* Madrid, Cátedra.
Vegetti, M. (1981): *Los orígenes de la racionalidad científica,* trad. de C. San Valero, Barcelona, Península.
VV. AA. (1996): "El final del patriarcado", en *El Viejo Topo,* n.º 96.
Vegetti Finzi, S. (1992): *El niño de la noche,* trad. de P. Linares, Madrid, Cátedra.
Vernant, J. P. (1973): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua,* trad. de López Bonillo, Barcelona, Ariel.
Weininger, O. (1985): *Sexo y carácter,* trad. de F. Jiménez de Asúa, Barcelona, Península.
Wellmer, A. (1993): *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad,* trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Visor.
— (1994): *Ética y diálogo,* trad. de F. Morales, Barcelona, Anthropos, p. 189.
Wollstonecraft, M. (1994): *Vindicación de los derechos de la mujer,* edición de Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra, Feminismos Clásicos.
Young, I. (1990): "Imparcialidad y lo cívico público", en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica,* cit.

Parte I

Feminismo, filosofía política y movimientos sociales

2
Las filosofías políticas en presencia del feminismo

Si se toman las obras más recientes que intentan abordar el panorama actual de la filosofía política generalmente, hay que decirlo, traducciones, es del todo probable que el feminismo haya encontrado ya su capítulo en el recuento del autor. Esto es novedoso, puesto que hace tan sólo una década tal mención no existía. Conviene, pues, alegrarse de ello aunque sólo sea porque prueba un mayor respeto a la objetividad. Siendo en efecto el feminismo una de las corrientes fuertes de la modernidad y la filosofía política que más ha infuido en los cambios sociales habidos, era más bien extraño que nunca se la tratara directamente.

Me viene a la memoria (cierto que quizá sin venir a cuento) un curioso argumento que Mandel (rojo muy leído en los sesenta) daba a favor de la verdad del marxismo. Decía que el hecho de que provocara resistencias probaba la verdad de su enunciado fundamental: la lucha de clases como motor de la historia. Si alguien no era marxista, eso le hacía ocupar un frente en la lucha de clases, de modo que si no lo citaba, ello quería decir que luchaba a favor del ostracismo de la verdad. Y si polemizaba, entonces quedaba meridianamente claro que también luchaba. No pretendo yo plantear este recurso dilemático, si bien el ostracismo al que el pensamiento feminista ha sido sometido es tan notable o más que el señalado por Mandel. Apuntado su nacimiento en la filosofía barroca, teniendo sus obras fundacionales en la Ilustración, siendo un movimiento político de los más agitativos del siglo XIX y habiendo cambiado algunas de sus conquistas la completa faz social del siglo XX, se le ha ignorado diría que hasta con cierta saña. En tal ignorancia se escondía, qué duda cabe, una resistencia, pero la cosa no ha quedado ahí. Cuando se intenta visualizar la historia del feminismo, ésta ha de ser rastreada preferentemente en la historia de la misoginia, por lo tanto, en su inversión, a modo de una imagen en un espejo cóncavo.

Cada vez que el feminismo logró hacer pasar a cuestión candente alguna de sus propuestas (el voto, el acceso a la educación, la paridad en el poder), varios autores y de primera magnitud dedicaron sus genios a definir en qué consistía ser mujer. Lo que quiero señalar es que, en vez de argumentar o contraarguir a los enunciados feministas y a quienes los mantenían, la estrategia fue ignorar tales detonantes y dirigirse al colectivo completo de las mujeres para redefinirlo. Frente a la vindicación de extensión auténticamente universal de las ideas manejadas por la filosofía política, la regular respuesta fue refundamentar el lugar tradicional y la exclusión de las mujeres del conjunto político en base a credos cambiantes que estuvieran constituidos como paradigmas explicativos solventes, ya fueran éstos los naturalismos románticos, los societarismos o la naciente sociología.

Las fuerzas desatadas por la filosofía política barroca y su nueva noción de sujeto se ocuparon tempranamente de poner límites al colectivo completo de las mujeres. Nada de cuanto se decía, se decía para ellas y esto debía ser tenido en cuenta. Debía cambiar la legitimación política y dar paso a mayor libertad sin alterar la jerarquía ancestral de los sexos: ésa era la invariante que permitía el resto de las transformaciones. Era algo como querer hacer tortilla sin romper los huevos, como es obvio, pero funcionó bien hasta el Siglo de las Luces. El feminismo es un hijo no querido de la Ilustración. Las fuerzas desatadas por la idea de igualdad asombraron a quienes la habían gestado, que intentaron de inmediato reconducirla. Pero dió igual que Voltaire, de suyo compasivo, aconsejara no enseñar a leer a los campesinos o que Necker, repitiendo quizá sin saberlo a Hobbes, la llamara "esa idea salida directamente del infierno". La idea de igualdad estaba disponible con su enorme potencia. El feminismo se la apropió. Entonces sabemos que a la vindicación de igualdad se respondió con la naturalización del sexo. Que las mujeres fueran sexo dominado era designio de la naturaleza, orden inalterable, condición prepolítica, para cumplir la cual también era útil que se les impidiera el acceso a la educación y se les prohibiera el ejercicio de toda profesión. Así se comportaron los primeros democratismos, así lo entendieron los fundadores de la filosofía política moderna. Pero la idea de igualdad es pertinaz, incluso cabezota. Ahí seguía disponible y quienes la usaban cada vez tenían mayores dificultades para ponerle fronteras.

2.1. Las filosofías políticas en presencia del feminismo

He afirmado que el feminismo es un hijo no deseado del igualitarismo ilustrado. Cuando se constituye el primer estado que se funda en un pacto explícito, Estados Unidos de América, ese pacto social pretende en origen dejar incólume el "pacto de sujeción" en el que hace consistir la servidumbre de esclavos y mujeres. El

pactum societatis, dado y pensado de una vez por los padres constituyentes, crea las condiciones de equidad y justicia necesarias para ordenar la vida común, esto es, en puridad, la legitimidad de las leyes. Se eleva así sobre pactos inexplícitos más antiguos que pretende respetar: los que unen al siervo con su señor, a la mujer con el marido, a los hijos menores con sus padres. Y puesto que el destino de toda mujer en una sociedad de religión reformada que abomina del monacato es, o ha de ser, el matrimonio, una mujer es cosa en poder de su padre que ha de ser traspasada al marido en las mejores condiciones de honestidad, laboriosidad, obediencia y uso procreador. No conviene, pues, que vaso tan precioso como frágil quede a la intemperie de su propia voluntad. Declarar a una mujer libre es decir que no tiene dueño ni quien de ella se responsabilice. Es declararla libre como lo está un vehículo público. Es hacer dejación de responsabilidad e incumplir con ella la protección a la que el pacto bajo el cual se la coloca le da derecho.

Cada vez, pues, que los protectores de las mujeres que los varones son por derecho divino y ley natural, consigan mayores cotas de libertad, la suerte general de las mujeres mejorará como mejorará la suerte general de la familia. De esta plácida mirada sólo quedan fuera aquellas que, por azares o desdichas, se ven obligadas a suplantar a los varones en sus propias casas: las viudas. El cristianismo es una religión piadosa y bonancible, así se trate de cristianismo de raíz veterotestamentaria como lo es el de los padres fundadores. Las viudas cristianas no tienen el deber de hacer *sute,* como las hindúes (aunque el interés morboso por tal práctica no pare de crecer en el siglo XIX) y menos en un país que tiene aún muchas tierras por colonizar. Si son ricas y honestas pueden permanecer en su estado, si bien sería mejor que contrajeran nuevas nupcias. Y si son pobres y laboriosas siempre podrán servir con diligencia a un nuevo marido o a un empleador recto y probo. Si son demasiado ancianas para ambas cosas y no disponen de medios, la comunidad se hará cargo de ellas, supliendo así al padre y marido extintos, con la diciplina y ahorro convenientes. En el *pactum subjectionis* cada parte ha de cumplir con su parte. Respetar este pacto previo asegura también lo sagrado presente en el *pactum societatis.* Por el primero la familia existe como sociedad primera. Por el segundo la sociedad existe como superación de la familia. Uno y otro no deben mezclarse, porque así como nadie toleraría un poder abusivo disfrazado de poder paternal, como las odiosas tiranías suelen encubrirse, así nadie extrapolaría a la familia la igualdad ideal que es preceptiva en el Estado.

2.2. El primer liberalismo

Las primeras filosofías políticas de corte liberal, entendiendo por tal el énfasis en iconos horizontales sociopolíticos, que interpretan que la sociedad política es

producto de un pacto entre iguales, intentaron no alejarse de aquel primitivo esquema lockeano. Pero muy pronto, en el lenguaje religioso primero y en el político después, la pretensión de ciudadanía universal arraigó en algunas avanzadillas. Los más acendrados cristianismos –sirvan de ejemplo los cuáqueros– se preguntaron si Dios hacía acepción de sexos y se respondieron que no. Y los núcleos abolicionistas y demócratas radicales aceptaron primero a mujeres en sus tareas organizativas, lo que dió como resultado que se formaran también núcleos de opinión mixtos proclives a entender la ciudadanía como un bien del que el sexo no debería excluir a la mitad de la población.

El liberalismo, pues, contó relativamente pronto con núcleos feministas. Sin embargo esto parece haber sucedido sobre todo en América, donde aún hoy liberal sigue connotando aliado con progresista, cosa que no es el caso en parte de Europa. De hecho el liberalismo más clásico se formó en el asunto de la representación. El principio de representación fue el primer coto que poner al contrato social indefinido. Rousseau pensaba que sólo estados pequeños podían permitirse ser democracias porque sólo en los pequeños números la asamblea completa de los ciudadanos podía reunirse (y así había sucedido en las democracias antiguas). Cualquier cosa que no fuera esta democracia directa podía con facilidad tergiversarse. El principio de representación era, pues, sospechoso, la puerta que abría a la manipulación pura y simple. La democracia estaba reñida con la extensión territorial si quería ser verdadera. Tal purismo se rechazó tempranamente. La misma reunión de los Estados Generales de Francia se hizo en base a un tipo de representación premoderna y acabó por representar otro distinto. Discurridas las aguas revolucionarias, la aceptación de la capacidad de ciudadanía para una parte significativa de los ciudadanos de un país era un hecho que las restauraciones monárquicas surgidas del Congreso de Viena no pudieron contener. El liberalismo se ocupó, pues, del encaje de esta capacidad de decidir sobre los asuntos declarados públicos y el modo institucional de hacerlo. A tal tarea se corresponde el esfuerzo de Constant, por ejemplo. Debe precisarse en quién reside la soberanía, qué cuerpos son electivos, qué relación guardan con los designados, qué poderes dimanan de unos y otros y quién los detenta legítimamente. No es una labor abstracta, política en el sentido ideático, sino un trabajo en la complejidad de las instituciones que comienza a contar con su juridicidad. Empleado en tales asuntos el trabajo de la filosofía política, la cuestión del sexo parece esfumarse. No parecen temas en los que tal variable sea significativa. Pero es que el marco general antiguo se admite. Las filosofías políticas de Constant o Tocqueville cuentan con la invulnerabilidad de la jerarquía sexual y el reparto de esferas que comporta. Cada vez que se dice ciudadano se dice varón, cada vez que se escribe libertad se escribe libertad masculina.

La sociedad política como conjunto es y no es individual porque a cada individuo que se reconoce, varón, se le reconoce también su propia esfera familiar de

la que es señor, esfera que el estado debe proteger como esfera de apoyo y autoridad. El estado bien formado desconfía de las estirpes por su mucho poder, pero confía en las familias, sociedades naturales que garantizan estabilidad y orden. El liberalismo nunca se plantea ser un individualismo extremo. "Cada individuo y su familia" es su verdadera visión. La familia está fuertemente normada por todas las codificaciones llamadas napoleónicas. Las mujeres y los menores no son individuos, tienen su capacidad restringida. La condena de las mujeres a minoridad perpetua que había denunciado La Barre se convierte en una cuestión pública que toda ley refrenda, que el saber valida, que la costumbre consagra.

Cuando las limitaciones evidentes del primer liberalismo son expuestas a la luz por el primer socialismo, una de las quejas sistemáticas y estremecidas que encontramos en los textos es el incumplimiento político del pacto establecido entre los varones: Por mor de las prácticas económicas industriales, muchos varones están siendo privados de su natural esfera de autoridad. Es justo que puedan mantener una familia y reciban de ella los servicios adecuados. Pero lo nuevos modos de vida, la explotación a la que los obreros son sometidos por la rapacidad del capital, impiden que bastantes varones puedan serlo a todo título. Sus mujeres no les sirven, condenadas a trabajar en la industria para completar salarios de miseria. Sus hijas caen con frecuencia en el vicio por la misma causa. Sus hijos no les respetan. Nada tienen y se convierten individualmente en desechos y colectivamente en chusma. Éste no era el trato.

El primer socialismo busca aunar la compasión con la ira. El pacto de igualdad se ha quebrado con consecuencias molestas para todos. Pero más que en esa literatura, las descripciones fuertes han de buscarse en los grandes novelistas de la miseria del XIX, en Hugo, Dickens, Zola. La miseria moral se ceba en el proletariado: ellos se embrutecen con alcohol, ellas se prostituyen; sus criaturas son esmirriadas ¿Se puede con justicia llamar a lo que tienen familia? El orden recto en que el nuevo pacto se basaba brilla por su ausencia. ¿Qué impedirá que las mismas morales que lo más bajo de la sociedad supura alcancen a los más altos? ¿Creen estar a salvo? Nana y sus amigas son libélulas de postín que introducen en los mejores círculos sociales su peste. Descreen del orden que las mantiene e inoculan en él las semillas que pueden infectar a la familia burguesa. E infectar se dice en el sentido literal: de anomia y de sífilis. La prostitución femenina alcanza en las grandes ciudades del pasado siglo proporciones aterradoras. La ejercen casi un tercio de las mujeres censadas. Ex-obreras, muchachas que han dado "un mal paso", campesinas venidas para servir, esposas de obreros sin trabajo, viudas. Muchas están enfermas de males que mejor no se nombran. El siglo pudibundo coincide con el desenfreno mayor.

Cuando se habla de que las mujeres "carecen de ciudadanía" esta expresión abstracta suaviza el horror cotidiano. Obviamente los filósofos políticos son capaces

de relacionar la situación de las mujeres con los rasgos del conjunto social, pero lo hacen de un modo curioso y aún torcido. La pérdida de moral, de la que ellas son exponente emblemático, denota que "todo vale", que se ha abierto una carrera cuasibiológica en la que las piedades elementales están siendo violadas: "lucha por la vida", darán en llamarla. Y en tal contexto se separarán dos interpretaciones divergentes: que el sexo femenino es naturalmente vicioso y culpable de lo que ocurre, caso de Schopenhauer y sus seguidores naturalistas, o bien que las mujeres son víctimas a redimir de tal situación, caso de los redentorismos humanistas. El naturalismo formará la base de más de una teoría sociopolítica a finales del siglo XIX, del eugenismo o del primitivo pensamiento de Spengler, mientras que el redentorismo cala en las filas del sufragismo y parte del movimiento obrero.

2.3. El segundo liberalismo

El segundo liberalismo, cuya figura destacable es Stuart Mill, tiene su firme base en una teoría ontológica individualista, pero cautelosa. Rechaza las explicaciones sociales naturalistas, así como las explicaciones económicas monocausales. La libertad no es un dececho natural que todos traigamos escrito en la frente al venir al mundo; es por el contrario un bien, el mayor, y nada fácil. El sistema político debería garantizar su equitativo reparto, pero esto pocas veces sucede: la riqueza, el desmedido poder de algunos y las costumbres dejan a muchos sin este bien: a bastantes varones nacidos en circunstancias precarias y a todas las mujeres sea cual sea su cuna. El camino que Mill ve imponerse como necesidad histórica es el sistemático agrandamiento y reparto de la libertad, lo que supone la democracia social como horizonte: mayor igualdad y mayor libertad para todos y cada uno. Pero mientras que la libertad es casi siempre deseable, Mill coincide con Michelet en que la igualdad no es tan atractiva. En ella sólo creen los mejores y los peores, escribirá en un apunte. Para la igualdad casi nadie está suficientemente preparado.

El liberalismo de Mill tiene sus aspectos redentoristas en el peso que concede a la educación en el progreso de la sociedad hacia sus metas. Su feminismo, como el de H. Taylor, es una lucha contra la costumbre basada en la plantilla de la simetría racionalista. Ambos brotan de la misma fuente y puede decirse que son casi la misma cosa. El sobreentendido masculino del primer pensamiento liberal, que entiende por individuo al varón jefe de familia, no tiene lugar en estas formulaciones. Mill, como filósofo político, pero también como ciudadano y parlamentario, es un defensor del sufragio universal en sus propios términos, incluyendo a todas las mujeres que cumplan los requisitos marcados, puesto que ¿qué universalidad sería real en cualquier otro caso? y, por lo mismo defiende también el acceso a las instituciones educativas de cualquier nivel, así como a los títulos que facul-

ten para el ejercicio de las profesiones. Sus escritos dan voz a las que se constituirán como las dos vindicaciones centrales del Movimiento Sufragista. Resumiendo, ontología política de corte individualista, limitación tanto del poder del estado como del *laissez-faire* del economicismo, en este liberalismo cristaliza la primera plantilla del feminismo positivo, entendiendo por tal el desarrollo de un objeto teórico que no atiende a aspectos institucionales que da por sabidos y ya elucidados, sino a encajes entre las instituciones y los individuos y que suspende cualquier negativa a la detentación de la ciudadanía por motivo de sexo. Sin embargo, la claridad de sus enunciados se opone, según sus fundadores, a una masa ingente de prejuicios y atavismos que costará mucho disolver. A tal doble frente, político propositivo y sociomoral, convocan, en una tarea concebida como de reformas progresivas. Este liberalismo feminista se convertirá de hecho en una de las fuerzas políticas actuantes que contribuirá decisivamente al cambio social. Y se constituirá como punto de inversión para la misoginia romántica de corte naturalista o espiritualista. La primera negará que las mujeres puedan ser libres puesto que nunca lo han sido. La segunda que sean siquiera seres en el sentido real del término. Ambas que se pueda aplicar distributivamente a tal colectivo el principio de individuación.

2.4. Societarismos y feminismo

Si la relación entre el feminismo y el liberalismo milleano es clara, por el contrario será bastante turbia la que se establece con los societarismos. Para el movimiento obrero cualquier liberalismo es sospechoso porque todos intentan lo mismo: encubrir con su palabrería de la libertad la escisión social existente entre propietarios y proletarios. Es más, el feminismo es percibido como amenazador en un doble sentido: por un lado contribuye a fragilizar aún más la ya precaria estima del varón obreo y, por otro, a romper la unidad de la lucha obrera. Es una sonda tramposa del liberalismo agonizante, se llegará a decir. Si bien el espectro del movimiento obrero es relativamente amplio, desde el mero sindicalismo ocasional a la teoría y práctica totales del anarquismo, la libertad liberal de las mujeres suscita en todo él idéntico rechazo. Cuando las oprobiosas cadenas de la explotación capitalista se rompan para todos, ya habrá libertad de sobra para repartir. En tanto que tal cosa no suceda, que las burguesas deseen tener lo que sus burgueses tienen no es asunto que deba preocupar a las obreras, quienes, por el contrario, deben aprestarse a la faena de dejar de serlo.

En los socialismos resuenan los ecos de la violación del pacto de igualdad entre los varones que debe ser restaurado. O bien debe liberarse a las mujeres del trabajo fabril y sus miserias, o bien éstas han de asumir colectivamente los servicios que

prestan por vía individual. Todas las posiciones políticas resistentes a la ampliación de la ciudadanía a las mujeres, y lo son la mayor parte de las presentes en el espectro político, interpretan que bajo la petición del sufragio y la educación se oculta la negativa a aceptar la jerarquía sexual heredada junto con todos sus sobreentendidos. Las mujeres que exigen el voto en verdad no quieren ser mujeres. Es notable que tal suposición se amplíe afirmando que quieren un mundo al revés en el que los varones sean mujeres, como muestran las caricaturas de la época. Todo ello lleva a pensar que se hace difícil concebir un mundo no dual en el reparto de espacios de poder y espacios simbólicos. "O ellas, o nosotros" es una proclama agresiva avalada por el naturalismo científico y publicitada constantemente. El socialismo, al igual que el conservadurismo, asume tales planteamientos: en la sociedad futura las mujeres seguirán haciendo de mujeres, pero serán libres para hacer por voluntad y sin miseria moral aquello que desean profundamente porque a ello están destinadas: ser madres, amas de su casa y dignas enamoradas. La temprana vinculación que Engels establece entre domino de las mujeres y opresión de clase no tendrá consecuencias prácticas. Aun admitida la teoría, ello no significa que la supresión de las clases haya de variar la división funcional de los sexos. Morris en "News from Nowhere" puede servir de buen ejemplo: abomina del sufragismo al que supone capaz de acabar con la domesticidad, la maternidad y la belleza. La pésima condición social de las mujeres se debe a la opresión de clase; redimidas de ella en su amable sociedad utópica, gobiernan la casa, producen el contento familiar y hacen sin el agobio del temor al futuro su misión: ser bonitas y cuidar de los demás. El mutuo respeto e inclinación entre los sexos se basa en que sus esferas estén separadas. Existen en los societarismos los aspectos redentoristas también presentes en el feminismo sufragista, pero poco más. La idea de igualdad que manejan, siendo bastante más radical que la del segundo liberalismo, tiene respecto del sexo restricciones mayores. Es, se podría decir, más arcaica y rousseauniana. Hasta más conservadora, aunque parezca una ironía. Es una igualdad cuyos efectos, rastreables sobre todo en su literatura utópica y las prácticas sociales de la cultura obrera, no se convierte en equipolencia para el caso del dimorfismo sexual, sino que asume la ideología de la complementariedad que proviene del mundo político del doble pacto del que ya se ha hablado. Es, por el contrario, obvio que el liberalismo, con la extensión universal del principio de individuación, ha de proponer la simetría sin sus compañías de simbólica complementaria. Ha de pensar en términos de equipolencia simétrica en su sentido estricto en la cual la única fuente admitida de desigualdad respecto de esta condición primera sea el mérito. La democracia se valida como meritocracia en el liberalismo, mientras que los societarismos desconfían de cualquier principio generador de desigualdades, a la vez que intentan no nombrar por su verdadero nombre a la más patente de ellas. No obstante, asumen el redentorismo como programa. Así se elimina la centralidad del cambio de la condición

total provocada por el cambio en la condición femenina y puede seguirse tratando la cuestión como una política marginal de ayuda en situaciones límite.

2.5. La sociedad masa

El completo sufragio masculino, que recibió el inapropiado nombre de sufragio universal, estaba admitido en la mayor parte de las primitivas democracias representativas en el cambio de siglo. La exclusión de las mujeres seguía argumentándose en base a su deficiencia intelectual y moral innata. Desde la primitiva convención de Seneca Falls (1848) y su vindicación de plenos derechos, casi sesenta años habían transcurrido sin que en el panorama de la ciudadanía de las mujeres parecieran haberse producido cambios. Sin embargo algunas cosas se movían. Unas pocas universidades habían comenzado a admitir mujeres en las aulas, si bien solamente en ciertas licenciaturas y sin derecho a obtener los títulos. Se habían creado un puñado de instituciones educativas medias exclusivas para el sexo femenino. Se admitía plenamente su formación primaria, leer, escribir y cálculo aritmético, que se encomendaba a nacientes cuerpos de maestras. En fin, según la idea de meritocracia, estaban creándose los terrenos para la producción de excepciones.

La filosofía política y la naciente sociología continuaban, sin embargo, mirando hacia otro lado. Sirvan de ejemplo no sólo la popularidad de que gozaban los textos de los misóginos románticos, o la de obras como la de Moebius, sino la visión de un conjunto presente en teorizaciones más asentadas y algunas, pongamos el caso de la de Durkheim. La idea de que existen los fenómenos sociales como tales y que son independientes de la voluntad y la percepción individual forma el núcleo de la naciente sociología, que pretende acotar un campo de resultados y un punto de vista independientes de la filosofía política normativa. No estamos ante un conjunto desiderativo, sino explicativo. Si los varones se suicidan más que las mujeres, los librepensadores más que los protestantes, los protestantes más que los católicos y éstos más que los judíos, alguna clave explicativa tendrá tal fenómeno que no dependerá de las creencias religiosas de tales grupos, sino de algo no detectado aún. La sociología naciente se nutre de los primeros registros de las a su vez emergentes administraciones públicas y ello le permite acotar el concepto de "hecho social". En su obra *El suicidio,* Durkheim supone que el todo social es un complejo entramado de solidaridades. Son más frágiles aquellos individuos cuyas solidaridades sociales inmediatas sean más débiles. La familia es el encuadre social cuyas solidaridades son más sólidas, orgánicas. Las mujeres son la familia, lo que explica su poca libertad y también el poco riesgo que corren. Otras solidaridades, las del trabajo, la profesión, la política, son más lejanas, mecánicas. Si prevalecen sobre las primeras dejan a los individuos al descubierto y cada vez en posiciones más precarias. Si

tal prevalencia se generaliza se produce el estado de anomia social. Regresando a los inicios del *sorites,* es claro que la libertad de las mujeres se correlaciona negativamente con la estabilidad social. Durkheim no necesita hacer esa afirmación, le basta con señalar lo indeseable del resultado. La anomia social es la condición social errática cuyo peor no puede pensarse. Es una condición hacia la que el conjunto social avanza paso a paso, sin conciencia, que ya existe en algunas partes del tejido social y que, de generalizarse, lo destruye.

Con la obra de Durkheim política y sociología comenzaban a llevar las vidas paralelas que ya conocemos. Pero la afinidad del diagnóstico no debe escapársenos: es sobre todo la posición de las mujeres en el conjunto social la responsable de la estabilidad del mismo. Si cierto individualismo se generalizara, por ejemplo aquel que tienen en su programa ontológico el liberalismo milleano y sufragista, el resultado sería una suerte de septicemia. Si la distancia jerárquica que el sexo supone se neutraliza, todas las vinculaciones pasan a ser mecánicas. Si público y privado comienzan a tener fronteras borrosas, la transmisión normativa se hace imposible. Durkheim, que había dudado en llamar a lo que hacía ciencia de la moral o ciencia de la sociedad, supone que las religiones son fuente de solidaridades orgánicas decrecientes, más fuertes cuanto más étnicas, familiares y normadas. Ningún deísmo las puede sustituir en sus efectos sociales. Las mujeres ocupan ese núcleo. Y no está de más recordar, en paralelo a esto, la temblorosa pregunta que se hace por el entonces Nietzsche. Si las mujeres han sido desde siempre las guardianas de la moral y ahora renuncian a ella, ¿qué va a suceder?

El feminismo estaba removiendo muchos más lodos de los que sus pretensiones simétricas racionalistas exhibían, porque en realidad estaba presentando las consecuencias casi completas del democratismo. En mi libro *Del miedo a la igualdad* (1993) intenté exponer el cúmulo de temores que dieron origen al pensamiento de la sociedad masa. Todos ellos están relacionados con las dos fuerzas temibles en presencia para el orden heredado: el feminismo y el socialismo. El socialismo podía ser reconducido hacia la aceptación de las reglas de juego de las mayorías, sin embargo el feminismo era otra cosa. Aparentemente levantaba menos sospechas, pero mucho más profundas. La progresiva aceptación de los partidos obreros de las reglas e instituciones de la todavía poco desarrollada democracia representativa tuvo como contrapartida exigida por éstos el reconocimiento de la esfera de individualidad del varón según el modelo antiguo. Carol Pateman (1988) supone que con el movimiento obrero se llegó a un pacto: el salario familiar, pacto que con el feminismo no sólo no se cerró sino que pretendía cerrarle el camino. El salario que obtenía un varón en su trabajo debía permitirle en principio el mantenimiento de una familia. No era ese el caso para los salarios de las mujeres que podían mantenerse al mero nivel de la subsistencia individual. Tal pacto sobre el salario suponía su repercusión sobre el precio de los bienes, pero también que

su objetivo último era apartar a las mujeres de las tareas productivas fabriles. No sé si las cosas fueron tan premeditadas y autoconscientes. Como marco general, el trabajo de las mujeres en la estructura productiva (no así en la servidumbre doméstica o el pequeño comercio) se consideró casi unánimemente indeseable. Las peores consecuencias de tal forma de verlo las sufrieron los propios sindicatos obreros femeninos. Olvidados ya los falansterios, fue objetivo de los reformistas el crear espacios convivenciales familiares, barrios obreros modelo, en los que se tradujera en la misma arquitectura el acuerdo al que se había llegado. En su disposición se expresaba el "cada individuo y su familia", según el dictado del principio de individuación propuesto por el primer liberalismo. Tales actuaciones reforzaban la jerarquía de los varones e intentaban reconducir situaciones extremas. Ahora bien, para una parte del conjunto del sexo femenino eran irrelevantes. ¿Qué hacer con y para las mujeres declaradas aptas en la escasa capilarización del sistema educativo formal? Creo que se hicieron concesiones en la dinámica de la permisividad relativa para la emergencia de las excepciones, manteniendo el viejo rigor para el conjunto. Así como se esperaba tener interlocución con élites políticas obreras y que ello contribuyera a deflactar un movimiento temible por lo acéfalo, se esperó que un escaso número de mujeres cooptadas a las que permitir el acceso al saber se convertirían en perfectos "becarios desclasados", utilizando la expresión de Amorós. Pero para ello no se estuvo dispuesto a aflojar la mano en lo que tuviera que ver con el sufragio o la simetría en derechos. Y mientras tales ajustes se hacían, el pánico a la sociedad masa siguió creciendo.

La extensión mayoritaria de bienes y derechos no sólo chocaba con los prejuicios corrientes y las deficiencias educativas, como ya el segundo liberalismo había supuesto, sino que parecía en sí misma atacar los mismos fundamentos meritocráticos del orden político. En la primera década de nuestro siglo comenzaron a expresarse sin subterfugios los temores de corte platónico al principio de mayorías. Se hizo normal afirmar que cualquier político suficientemente granuja y hábil estaba capacitado para seducir a una mayoría, no sólo inexperta sino y sobre todo pasional. La suposición que se encontraba bajo tal aserto es llanamente ésta: a la mayor parte de los seres humanos la libertad les viene grande. La prueba de tal afirmación suele ser tan sucinta como la siguiente: cualquiera que haya observado el comportamiento de la gente en una asamblea grande e informal sabe que puede aquello convertirse en una concentración tumultuaria. Cuando el gregarismo funciona como principal fuerza vinculante, y así es siempre que otros vínculos no estén presentes, la capacidad normativa y racional se anula. Los seres humanos así reunidos se dejan arrastrar por la emotividad y resulta fácil dirigir tal eclosión pasional hacia torpes fines. Allí no hay ciudadanos, ni gente, sino "masa", plebe.

El temor al "entusiasmo" como detonante de la acción colectiva ya fue expresado muy tempranamente por Shaftesbury, que se fijaba en los efectos de las pré-

dicas religiosas y aún antes había sido caricaturizado genialmente por Shakespeare en su *Julio César.* La desconfianza hacia el gregarismo, rasgo siempre presente en las democracias, tuvo también su lugar en el pensamiento de Tocqueville, quien suponía que la democracia, por su casi inevitable tendencia a hacer del principio de igualdad pasión igualitarista, podía acabar rechazando cualquier criterio de excelencia. Pero en los inicios del siglo XX el argumento se aplanaba. Demasiada gente, se decía, podía decidir en asuntos de los que apenas entendía y decidir abruptamente por vías no racionales. "La tiranía de las mayorías" era una expresión que comenzaba a ser de circulación corriente en bastantes lugares del mundo de la cultura. En esos mismos se creó el concepto de "hombre masa". Se le supone una suerte de Frankestein. El "hombre masa" es un ser a medio formar, enemigo de toda excelencia, egoísta, vacío y desconfiado, potencialmente violento, que desprecia cuanto ignora. Esta ficción se superpuso sobre el ciudadano ideal, el *gentleman,* de la tradición democrático-aristocrática del primer liberalismo. La democracia de los caballeros y la democracia del sufragio completo masculino no contaban con la misma materia prima. El todo se degradaba a medida que se extendía. El "hombre masa" era mayoría. Si alguna vez tal individuo tomara conciencia de su poder meramente numérico, ningún orden resistiría. La masa formada por tales seres no quiere sino amos y sólo acepta a los que sean tan impresentables como ella misma. Ni qué decir tiene que la inclusión de las mujeres en la masa no mejoraba la calidad de ésta. Seres aún más indóciles a los dictados de la razón, la pura emotividad era su caldo natural de cultivo. Animadoras de cualquier turbulencia, al menos no podían de momento llevarla a las urnas.

Los teóricos de la sociedad masa, cuyos ecos pueden encontrarse en pensamientos verdaderamente lejanos de los de Gustave le Bon, por ejemplo en Adorno, solían unir patente antidemocratismo y misoginia exacerbada. Decían luchar contra una marea que se presentaba como la característica misma del siglo: las masas estaban ahí, habían entrado en la historia y nadie podría ya librarse de sus efectos. Cuando los medios de comunicación comenzaron a adquirir la capacidad y fuerza que ahora les conocemos, el temor lindó con el espanto. Los "medios de comunicación de masas" serían el aliado casi imbatible de la "tiranía de las mayorías". Se apagó todo ornato, elegancia y decoro: productos zafios y banales inundarían la escena pública en la que cualquier cosa respetable no podría hacerse oír. Comenzaba el repugnante reinado de costureras, cocineras y mozos de cordón. ¿Qué locos habían puesto la noble idea de igualdad a disposición de semejante canalla? Los socialistas, las feministas, los radical-liberales. A causa de la difusión de sus abstractas ideas, cualquier habitante de suburbio, buhardilla o tabuco exhibía en su mirada una soberbia delatora.

Las cosas no mejoraron cuando acabó la primera gran guerra. Al contrario, nuevas naciones, por aplicación de la doctrina Wilson, poblaban los antiguos imperios

y el voto para las mujeres, a quienes no había quedado más remedio que acudir para sostener toda la economía fabril y algunos sectores de la parte administrativa del aparato del estado durante la contienda, estaba consolidándose. La dinámica de educción de excepciones, que ya había dado sus frutos en algunas figuras señeras de la cultura e incluso alguna premio nobel, de nada servía ya en los tiempos de predominio de la masa. Más bien la existencia de tales individualidades parecía reforzar las aspiraciones del conjunto.

Las mujeres, pensaron casi unánimemente los actores sociales implicados, nuevo rebaño de votantes, se dejarían seducir inevitablemente. Como es lógico, cada uno de los contendientes en el debate político pensaba que se dejarían seducir por su propio enemigo principal. La masa de las mujeres obreras o de familia obrera, sin formación ni expectativas, se uniría al izquierdismo pensaban los conservadores, mientras que la izquierda se hacía cuentas de que, ineducadas y temerosas, votarían a los partidos reaccionarios. Con la entrada de las mujeres en lo público todo parecía haberse oscurecido aún más.

Ha de entenderse que todo este conspecto del miedo a las masas es sobre todo una característica dentro del pensamiento político europeo y está relativamente ausente en el norteamericano. Del mismo modo, los efectos prácticos derivados de la popularidad de este tipo de especulaciones se dejaron sentir con mucha mayor virulencia en el viejo continente. La misoginia, la sospecha generalizada sobre la democracia, combinadas ambas con eugenismo, darwinismo social y visiones aterradas del imparable ascenso de los inferiores, formaron el caldo de cultivo de los fascismos, si bien varios de estos componentes por separado pueden encontrarse en casi todos los credos políticos populares en los años treinta.

2.6. Fascismo y patriarcado

Debe señalarse que el ascenso al poder de los partidos fascistas, con todo lo que ello implicaba, raramente se validó en las urnas. Más bien les fue encargado el gobierno en situaciones de suyo confusas por mandato de las oligarquías tradicionales que se veían a sí mismas incapaces de controlar eficazmente las nuevas condiciones. Las diversas dictaduras, mussoliniana, hitleriana o la de Primo de Rivera, fueron encargos. Y el falangismo español la extensión en período de guerra a "movimiento" de un grupo que no llegaba en origen a los seiscientos adherentes. Durante la vigencia de los fascismos algunas cuestiones globales fueron sometidas a referendum, pero las convocatorias electorales como tales desaparecieron. Los fascismos se presentaron como nuevos modos de encuadre de la sociedad política buscando su extremo opuesto en los pensamientos que llamaron "demoliberales". "Política demoliberal", "partitocracia", "plutocracia" y términos afines son los utilizados para referirse

a la democracia representativa y sus supuestos. Los fascismos pretenden presentar una imagen completa e irenista del conjunto social, por fin en orden. Son además y por lo común societarismos nacionalistas. La patria, la nación-estado, es el fin y último tribunal al que deben someterse las tensiones y aspiraciones sociales. No puede tener más que una política, su engrandecimiento, y cualquier disputa interna la debilita, por lo tanto la regla de mayorías no le sirve, como tampoco tiene necesidad del sistema de partidos. La afiliación a la política debe hacerse en el trabajo: los sindicatos son la política auténtica y el estado fascista normalmente se define como estado sindical. Los productores, nuevo nombre que comienzan a recibir los obreros, han de tener un salario suficiente, familiar, para mantener una vida ordenada. Frente a la terrible broma de Wilde, "el trabajo es la maldición de la clase bebedora", la imagen social que se pretende es familiar y organizada. Todo lo que contribuya a disolver ese orden ideal debe ser suprimido. El voto demoliberal no es necesario, ni el masculino ni el femenino, pero tampoco lo es el trabajo fabril o administrativo de las mujeres. Las mujeres tienen su destino marcado por la biología en la maternidad y el cuidado y cuanto suponga apartarse de ese destino manifiesto debe impedirse. Necesitan la formación justa para llevar a cabo tal tarea, pero solamente esa, la mínima. Por naturaleza no están hechas para competir, para el saber, ni para cualquier esfuerzo, físico o mental. Debe cultivarse su salud, a fin de que sean madres eficientes, y recordarse que todo esfuerzo intelectual mina la salubridad de sus órganos reproductivos. La patria espera de ellas orden doméstico e hijos sanos.

El fascismo se define a sí mismo como un "movimiento viril" y "neopatriarcal". La igualdad entre varones y mujeres es en sí indeseable, además de fácticamente imposible. El voto y la educación superior, banderas del feminismo, son consignas desfasadas por motivos diferentes: El voto no es necesidad de nadie en el nuevo orden y la educación enferma o viriliza. En tales términos, ¿respecto de qué parámetros podrían ser iguales varones y mujeres? Es claro que son biológica y funcionalmente diversos, por lo tanto ha de suponerse que son complementarios. Reprimidas, pues, por medio de la adecuada formación ideológica las fuerzas disgregadoras, cualquier fallo de programación social ha de atribuirse al enemigo interno o externo. "La plutocracia judía internacional" junto con sus aliados políticos "demoliberales" son exportadores de costumbres ajenas al sentir patrio que conducen a la decadencia. De ese otro mundo llegan constantemente modelos que han de ser rechazados. Por ejemplo, los modelos de mujer del cine americano de los años treinta están bajo interdicto: pese al puritanismo o incluso pacatería del cine de esta época, que una mujer tenga o aspire a tener un trabajo, viva libremente su enamoramiento, sea independiente en sus juicios o incluso tenga sentido del humor es inficcionante. Quienes estén dispuestas a imitarla son casi traidoras y quienes las tengan por atractivas están a un centímetro de la homose-

xualidad. Sólo un varón inseguro de su virilidad, siendo ésta lo más grande que un varón posee, estaría dispuesto a tolerar a su lado a una mujer de tales características. Un varón no tiene por qué admirar a una mujer, eso no es viril, basta con que la proteja. Los varones se admiran entre sí y por ello son capaces de aceptar la jerarquía y el mando.

El sistema de autoridad supone la existencia de un líder carismático, conocedor directo del destino común, del que proviene toda legitimidad. Tal líder no se manifiesta como quien somete sus decisiones a diálogo o consenso, sino apodícticamente. No pregunta, ordena. Es cuasidivino y en correspondencia recibe la latría adecuada. Por lo mismo que salvaguarda la masculinidad del conjunto, de aquellos que ha llevado desde sus existencias desorganizadas al estatuto de padres de familia, él no necesita por lo común ser un modelo familiar. En realidad está matrimoniado simbólicamente con la propia patria, de la que además es padre vigilante e hijo predilecto. El Estado es la gran familia que surge de tal trinidad relacional y quienes se llaman entre sí camaradas se autoconciben como fraternidad masculina cuya autoridad deriva del gran-hermano y padre. Toda la parafernalia de uniformes, correajes, colores, banderas, concentraciones, desfiles, cánticos, acampadas, etc., patentiza sistemáticamente esta primitiva a la vez que retorcida imagen social.

Si bien algunas de éstas características fueron algo atemperadas en aquellos lugares en que la iglesia mantenía su poder, estuvieron, sin embargo, presentes en todos los regímenes fascistas. Pese a su hipermasculinidad, los partidos fascistas encuadran también mujeres. La dinámica que permite tal encuadre es de nuevo la excepcionalidad. De una parte, al crear sus propias organizaciones juveniles, algo debe hacerse con las niñas presentes en el sistema escolar. No se las puede dejar al cuidado de los restos del pasado. El Estado es el único educador admitido. Si las niñas han de ser instruidas, alguien debe hacerlo: un cuerpo femenino especial ideológicamente correcto, que inculque en ellas las ideas patrióticas y las costumbres higiénicas correctas. Se crea entonces una estructura paralela encargada de ordenar el ámbito femenino, estructura cuyas integrantes no tienen acceso sin embargo al poder explícito del estado. Las mujeres no están llamadas al mando.

Cuando, para desentrañar el tipo de pensamiento y regímenes políticos que los fascismos fueron, se olvida el componente sexista, toda la explicación queda en el aire. Tales políticas no eran "además" sexismos, eran sobre todo sexismos y de ahí extraían la mayor parte de sus otros rasgos. Ninguna de sus políticas concretas puede aislarse de su pretensión básica de fundamentar el nuevo orden sobre la familia "neopatriarcal" y la división entre los espacios público y privado que esto comporta. Con independencia de que no pudieran plasmar en los hechos en bastantes casos esa su imagen ideal sociopolítica y de que, como tantas veces sucede, de algunas de sus acciones surgieran las consecuencias contrarias a las que esperaban (como suce-

dió por ejemplo en el encuadre de mujeres, que dio al traste con la domesticidad predicada), se constituyeron como tradicionalismos populistas, resistentes al poder disgregador por individualista de la democracia liberal avanzada, en fin, a la ontología política del feminismo. Intentaron, por el contrario, reafirmar el pacto elemental de la fratría masculina y hacer vivir esa simbólica arcaica en el seno del estado moderno administrativamente complejo. Para ello podaron el desarrollo institucional y suplieron, mediante arbitrios paternalistas sometidos a los moldes de mando y jerarquía, las deficiencias de presentación de voluntad que tales recortes institucionales producían. A fin de poder llevar a término todo ello se vieron en la necesidad de suprimir las libertades políticas corrientes de asociación, reunión, opinión y prensa. Ninguna voz disidente debía tener la mínima oportunidad. Llevando a extremos paranoicos la idea de orden, consiguieron tan sólo frenar durante un par de décadas los cambios que se apuntaban en el contexto de las sociedades industriales, de los cuales, el cambio de situación de las mujeres, la progresiva neutralización de la jerarquía sexual, los efectos de ello en la familia, las leyes, los mores y los valores admitidos eran sin lugar a dudas los más significativos.

2.7. Feminismo y democracia

Los fascismos fueron derrotados en la Segunda Guerra Mundial, por lo que no cabe ni plantearse cuánto habrían subsistido por sí mismos. Entre los aliados victoriosos Estados Unidos se consagró como gran potencia, mientras que Francia y la Gran Bretaña decayeron. La Unión Soviética, gobernada por Stalin, se interesó únicamente en preservar su aislamiento y sus nuevas zonas de influencia en la Europa central. A tenor de tales zonas de influencia, las políticas de los diversos países tomaron sus rumbos: vuelta a las democracias representativas en la mayor parte de ellos, coincidiendo con el mantenimiento de tiranías en otros, tranquilamente aceptadas en virtud de la dinámica de bloques que se estableció en los cuarenta años siguientes de guerra fría. En los diez años posteriores a la paz las mujeres consiguieron el voto en prácticamente todos los estados que eran formalmente democracias, así como se levantaron por fin las restricciones todavía pendientes en el acceso a las altas instituciones educativas. Los dos objetivos por los que el feminismo sufragista había empeñado su acción se habían conseguido en un siglo.

Estados Unidos tras la gran crisis del veintinueve había además tomado nuevos rumbos económicos aplicando la doctrina keynesiana. El *New Deal* se propuso el mejoramiento masivo de la riqueza por medio del consumo y el cambio del sistema tributario para asegurar cotas relativamente eficaces de redistribución. El esfuerzo bélico que al país supuso la Segunda Guerra ralentizó estas pretensiones, pero en cambio volvió a producir una nueva entrada masiva de mujeres en el mun-

do fabril y administrativo. Finalizada la contienda, el contingente de nuevas ciudadanas insertas en las instituciones y la economía era cuantitativamente significativo por primera vez. Se consideró entonces que la situación bélica había sido urgente y excepcional y que el contexto social creado por las condiciones de guerra había de ser reconducido a los antiguos moldes familiares. Cada vez que se habla de familia se habla obviamente de las mujeres y sus expectativas, pero sin la necesidad de citar al colectivo y darle así, aunque sea indirectamente, empuje. Las mujeres fueron desalojadas de los puestos que habían desempeñado no por la razón de que no hubieran sido capaces de desenvolverse bien en ellos –el éxito bélico y el mantenimiento perfecto del país durante el conflicto probaba lo contrario– sino porque la paz exigía de ellas que volvieran a sus antiguas y complementarias responsabilidades. Fueron disuadidas de resistirse al abandono de los lugares conseguidos mediante políticas salariales activas, pero también y sobre todo fueron animadas a regresar a los espacios domésticos por obra de una maniobra publicitaria sin precedentes: la mística de la feminidad. Genialmente analizada y diseccionada por Friedan, supuso un conglomerado de técnicas operacionales cuya finalidad era redefinir el ámbito doméstico y convertirlo en atractivo para un nuevo tipo de ciudadana que, con instrucción y voto, se pretendió que renunciara a los ejercicios normalizados de ciudadanía. A la vez supuso nuevos desarrollos del sistema productivo y la fabricación masiva de bienes –las líneas blancas– que tecnificaran tal ámbito. Se complementó con la sobrepresentación de modelos familiares y de feminidad a través de la cultura de la imagen. Se implicó con la democracia participativa por medio de la promoción asociativa de las mujeres amas de casa. Y, por último, la cultura hegemónica estadounidense lo exportó a todos cuantos países desarrollados cayeron bajo su zona de influencia.

La teoría social y la filosofía política no permanecieron inactivas: puede afirmarse que la sociología de Parsons responde a las claves que el modelo proponía, así como que los énfasis familiares de la teoría de la democracia de los años cincuenta también eran acordes con él. Lo que más sorprende en la filosofía política y la teoría social de los años cincuenta-sesenta es que el rasgo que más estaba influyendo en el profundo cambio de los ámbitos sociales, el sistema productivo y el consumo, esto es, la salida cuantitativamente significativa de las mujeres de sus espacios tradicionales, no llega a ser ni mencionado. Es como si cerrando los ojos las cosas no ocurrieran. Semejante táctica berkeleyana, que también podría ser llamada por el nombre del avestruz, desde este nuestro final de siglo resulta cada vez más asombrosa y difícil de justificar. Solamente si se trabajaba en la confianza de que todo volvería a su cauce cobra algún sentido. Y, naturalmente, da cuenta de la miopía con la que algunos expertos observaban los fenómenos sociales.

La tercera ola del feminismo, gestada en muchos sentidos, no sólo el cronológico, en los aledaños del 68, tuvo sus precursoras en Beauvoir y Friedam, cuyas

obras fueron ignoradas por la teoría política en el sentido estricto. Del mismo modo fue ignorado el movimiento feminista que en los años setenta sacudió occidente. La bibliografía extensa que el momento produce sobre el tema del cambio social, por lo general ignora el más profundo de ellos. Hoy, cualquiera admite que ha sido el cambio en la posición social de las mujeres el rasgo principal del siglo que ha finalizado, del mismo modo que reconoce su motor de legitimación en el feminismo y a éste como uno de los elementos fuertes de la tradición política moderna. Sin embargo se ha pretendido ningunearlo por todos los medios, incluidos lo de llamar a este enorme proceso "revolución silenciosa" por la única buena razón de que se intentó guardar silencio sobre él.

Cómo se las han arreglado la sociología y la filosofía política para no dar cuenta del elemento que estaba cambiando de hecho los procesos supuesto objeto de su análisis, debe ser en el próximo futuro motivo de análisis. Si lo hacemos bien probablemente durante la investigación descubriremos y aprenderemos mucho sobre cómo se produce la educción de "verdad" en las ciencias humanas, así como sobre la interacción de deseos, expectativas y paradigmas. Sólo a partir de los años ochenta, es decir, una vez ocurridos los cambios legislativos procedentes de la tercera ola de vindicación feminista, el propio feminismo y sus políticas activas comenzaron a tener presencia institucional y pública. Cierto que la situación no fue tampoco esta vez pacífica: de nuevo se alzó contra él el viejo espantajo naturalista, acudiendo en esta ocasión a la sociobiología como recurso. Pero no llegó a cuajar. La resistencia, sin embargo, no ha desaparecido, pero esa es otra cuestión de la que no cabe ocuparse en los límites de este breve trabajo, al igual que se han de dejar fuera las involuciones en el pensamiento político igualitario, algunas –como la de Rawls muy notables– que probablemente pueden ser explicadas en términos de replanteamientos a nivel de fundamentación universalista y correcciones al universalismo racionalista cuya etiología profunda tiene que ver con el rechazo de las consecuencias que de tales planteamientos se derivan. Del mismo modo, la corriente de rechazo a la vigencia de las ideas ilustradas algo puede tener que ver con todo el cúmulo de asuntos que se ha dibujado. Pero esa es otra cuestión y otro trabajo.

2.8. Bibliografía

Amorós, C. (1987): *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal,* Anthropos.

— (Ed.) (1994): *Historia de la Teoría Feminista,* Comunidad de Madrid-Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

— (1997): *Tiempo de feminismo,* Feminismos, Cátedra.

Beyme, K. von (1994): Teoría Política del siglo XX. *De la modernidad a la postmodernidad,* (1991), Alianza Universidad, Madrid.

Kymlicka, W. (1995): *Filosofía Política contemporánea,* (1990), Ariel, Barcelona.
Pateman, C. (1991): *El contrato sexual,* (1988), Anthropos.
Valcárcel, A. (1991): *Sexo y Filosofía,* Anthropos.
— (1993): *Del miedo a la Igualdad,* Crítica.
— (Ed.) (1995): *El concepto de Igualdad,* Pablo Iglesias.
— (1997): *La política de las mujeres,* Feminismos, Cátedra, Madrid.

3
Multiculturalismo, justicia y género

Multiculturalismo se utiliza en un sentido amplio, más bien descriptivo, para manifestar la evidente variedad de culturas, la diversidad intra e internacionales. Más en concreto, remite a un amplio y distinto conjunto de cuestiones que requieren, no obstante, un tratamiento diferenciado. En el contexto del debate filosófico-político de la última década el multiculturalismo ocupa un lugar relevante, pero el empleo del término y lo que se entiende por ello dista mucho de ser algo claro, de tener criterios identificadores y, por supuesto, de evaluación comunes; unas veces encontramos el multiculturalismo asociado con lo "políticamente correcto", otras con el feminismo, el nacionalismo, el eurocentrismo o la etnicidad y la cultura; unas veces referido en general a la cultura, otras vinculado a los "nuevos movimientos sociales". Es decir, funciona como una especie de "comodín" al que pueden ir a parar el pluralismo, la tolerancia, o el comunitarismo, la autenticidad, la identidad, las diferencias culturales y el fundamentalismo; o incluso determinadas disciplinas como la antropología, o bien se vincula a los *cultural studies.* En esto, parece, el multiculturalismo no se diferencia de lo que ocurre habitualmente con los términos o rótulos que se utilizan en las polémicas, ante nuevos debates o ciertas modas, al convertirse en "ismos" se trivializan y al mismo tiempo se desdibujan o diluyen las diversas caracterizaciones y matizaciones y, consecuentemente, las distintas valoraciones, de modo que en unos casos adquiere connotaciones positivas y en otros claramente negativas, se somete a idealizaciones o a demonizaciones. De ahí también la necesidad de adjetivarlo y así tendremos un multiculturalismo moderado o radical, conservador, liberal o crítico, particularista o pluralista. En cualquier caso, es obvia la necesidad de clarificar su contenido, su especificidad, no sólo para saber de lo que se está discutiendo sino también para valorar su contribución y en qué consiste.

Frente al multiculturalismo descriptivo, coloquial o comodín, es decir en su uso trivial, el que merece atención es aquel que está en el centro de los debates filosófico-políticos, el multiculturalismo normativo y/o crítico, preocupado por los principios procedimentales y sustantivos de sociedades multiculturales y su relación con la justicia y el género. Por todo ello, es preciso comenzar por tratar de determinar sus tesis más básicas, lo que marca su distintividad en las polémicas contemporáneas, sus aportaciones y problemas. En última instancia, lo que está en juego es el tratamiento de las diferencias, de la diversidad y la desigualdad. Las cuestiones implicadas y aquellas que suscita son variadas y difíciles, constituyen un desafío ante los problemas de justicia e igualdad en nuestras sociedades.

3.1. Multiculturalismo

Una de las primeras cuestiones a clarificar es qué se entiende por multiculturalismo y a qué se refiere. El multiculturalismo tiene especial relevancia en Estados Unidos. Como señala Will Kymlicka:

> Algunas personas emplean el término "multicultural" de una manera más amplia para englobar una extensa gama de grupos sociales no étnicos que, por diversas razones, han sido excluidos o marginados del núcleo mayoritario de la sociedad. Este uso es particularmente frecuente en Estados Unidos, donde los partidarios de un currículum "multicultural" están a menudo aludiendo a los esfuerzos por invertir la exclusión histórica de grupos como los discapacitados, los gays y las lesbianas, las mujeres, la clase obrera, los ateos o los comunistas (Kymlicka, 1996: 35).

En Canadá, indica este autor, el término se emplea fundamentalmente para lo relativo al derecho de los inmigrantes a expresar su identidad étnica, frente a los prejuicios y la discriminación. Su uso en Europa respondería a los poderes compartidos entre las comunidades nacionales. Kymlicka, a su vez, va a reservar el término multicultural para las diferencias nacionales y étnicas, no para las demandas de grupos socialmente marginados, sentido éste adoptado predominantemente en Estados Unidos. Desde esta última perspectiva el multiculturalismo aparece vinculado a los denominados "nuevos movimientos sociales" que se caracterizarían por reclamar ciertos tipos de cambio social y por politizar las diferencias. Y, en algunos casos, adopta la denominación de "política de la diferencia". Iris M. Young es una de sus representantes más conocidas, la heterogeneidad frente a la homogeneidad y el ideal asimilacionista, su propuesta política y normativa. En otros, como es el caso de M. Walzer, "la política de la diferencia" gira en torno a las diferencias étnicas y religiosas, aunque, sostiene, puede aplicarse también a las difíciles cuestiones

de la clase, la raza y el género. El pluralismo y la tolerancia son el objeto de atención. Ahora bien, a pesar de las diferencias significativas entre ellos, Kymlicka, Young o Walzer comparten la preocupación por la justicia social y política. El multiculturalismo o la "política de la diferencia" se entienden desde la perspectiva de la consecución de una mayor igualdad social y económica, de una política participativa e inclusiva.

Sin embargo, la discusión y comprensión del multiculturalismo no se plantea siempre en este terreno sino que se radicaliza como movimiento o proyecto en el que el reconocimiento, la identidad y la cultura están en primer plano, de donde se sigue una fuerte lógica de separación y autoafirmación, así como una buena dosis de esencialismo. Desde esta posición resulta una "política de la identidad", del "reconocimiento" o de la "diferencia" que, ya por la vía de la multiplicidad ya de la fragmentación, sustancializa la cultura dejando a un lado las demandas de justicia social y política. Así pues, la articulación del multiculturalismo, pero también los peligros u objeciones a que da lugar, nos sitúan ante lo que constituye su desafío, su reto: a saber, cómo abordar las demandas de reconocimiento de identidad de los grupos minoritarios, cómo acomodar las diferencias culturales y si ello es compatible con un proyecto de justicia social y política, con una mayor igualdad. Con otras palabras, la cuestión es si el multiculturalismo supone o, mejor, permite una ampliación del alcance de la justicia y, en qué medida esto afecta al género. O, por el contrario, opera reductivamente, estrecha el alcance de la justicia y se queda en el terreno de la injusticia cultural.

Así pues, se hace necesaria una reflexión crítica sobre el multiculturalismo no sólo por el diferente empleo que unos y otros dan al término sino también por que, como indica N. Fraser:

> Reflexionar sobre el multiculturalismo es quedar inmediatamente enredados en complicadas cuestiones en torno a la relación entre diferencia e igualdad. Son cuestiones hoy muy debatidas con respecto al género, la sexualidad, la nacionalidad, la etnicidad y la "raza". ¿Qué diferencias merecen reconocimiento público y/o representación política? ¿Qué diferencias, por el contrario, deberían considerarse irrelevantes para la vida política y tratarse como asuntos privados? ¿Qué afirmaciones de identidad tienen su fundamento en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? ¿Cuáles suponen un desafío a dichas relaciones? Finalmente, ¿qué clases de diferencias debería intentar fomentar una sociedad comprometida con la justicia? ¿Y cuáles, en cambio, habría que tratar de abolir? (Fraser, 1995: 36).

En efecto, puede enredar en complicadas cuestiones y si a ello se une que el grupo de autores que lo han introducido entre sus temas de estudio y análisis es bastante amplio y heterodoxo, la complicación aumenta. Por ello, antes de exami-

nar la relación entre multiculturalismo y género es preciso detenerse en delimitar sus tesis más básicas y generales, en alguna de sus expresiones más significativas, para establecer en qué medida están implicadas las cuestiones de justicia y cómo repercute en las consideraciones sobre el feminismo y el género.

3.1.1. Monoculturalismo e individualismo

Uno de los campos de batalla más importantes del multiculturalismo en Estados Unidos se sitúa en el ámbito de la educación, sometido a fuertes debates públicos en los últimos años, pero el problema va más allá de las *campus wars*. El multiculturalismo en este país apunta, ciertamente, en la dirección señalada por Kymlicka. El conocimiento, la verdad y la cultura son atacadas bajo la consideración de que responden a una tradición que produce exclusiones, que no toma en cuenta a los grupos históricamente marginados quienes demandan ahora mayor poder e igualdad. La clase, el sexo, la raza o la etnicidad, en una sociedad progresivamente más diversa, adquieren el carácter de nuevas urgencias que deben ser atendidas. A partir de ahí, se insiste en que la cultura, el conocimiento, el arte, la política o la educación, están centradas en una visión eurocéntrica que, en calidad de posición hegemónica, marginaliza o excluye las contribuciones y la diversidad aportadas por los "otros". Así, la historia, el arte, la filosofía, la música, tienden a reflejar la forma occidental o europea. Se entiende, pues, que esa visión es monocultural y se argumenta que los grupos excluidos se ven afectados significativamente por cuanto dicho monoculturalismo genera auto-imágenes negativas que repercuten en su auto-estima y en sus posibilidades de educación y trabajo.

La batalla pública sobre la educación, enfrentando sobre todo a conservadores y multiculturalistas, sobre el conocimiento, la verdad, la cultura, los valores y las Grandes obras que configuran el "curriculum" y el "canon", el modelo tradicional, constituye una expresión visible de lo que está en cuestión: un modelo homogeneizador y eurocéntrico, que no quiere hacer explícito que conocimiento y cultura son políticos, son particulares de una comunidad o de un individuo. Es decir, la cultura, la producción de conocimiento, el sistema educativo –de la escuela a la universidad– en tanto que legitimador de lo que cuenta como conocimiento y como cultura, no son procesos ni instituciones desinteresadas, sino parciales, sometidos a negociación o a contestación como medios de significación y legitimación en la sociedad. Atendiendo a la clase, la raza, el sexo, la opción sexual, las discapacidades, la edad, los grupos generan demandas tales como mayor presencia de mujeres y minorías entre el profesorado, estudios de género y étnicos en el currículum, la inclusión de voces no recogidas en el canon, dando lugar a códigos ligados a lo "políticamente correcto", a políticas de acción positiva y al sistema de cuotas. Para

los conservadores y los defensores del modelo tradicional, esto supone politizar el currículum y el canon por razones ideológicas, (o como medio de adquirir mayores cuotas de poder o simplemente para ganar más). Frente a ello apelan a una norma universal única que excluye la diferencia o, en todo caso, la valora negativamente como desviación de dicha norma.

El multiculturalismo más radical, por su parte, basa sus propuestas en su antieurocentrismo, en su antimonoculturalismo, y todo lo que de él deriva, ofreciendo soluciones "centristas", como por ejemplo el "afrocentrismo", presentándose como tradiciones irreconciliables con el monoculturalismo eurocéntrico. La diferencia se valora positivamente, la variedad y diversidad cultural son buenas. Comporta posiciones separatistas fuertes. Mientras que un multiculturalismo más moderado incidirá en que las diferencias culturales no sean causa de exclusión, debido al predominio de una cultura dominante o hegemónica. Insistirá en que los individuos pertenecen a grupos particulares, mas el énfasis recae sobre la exclusión, la estigmatización o la injusticia, contra la mistificación de una cultura particular, sea la que sea. Defiende políticas de inclusión y coalición. Ambos cuestionan el monoculturalismo, se oponen al liberalismo tradicional y, fundamentalmente, al ideal asimilacionista que busca trascender o eliminar las diferencias, apelando a una "autodefinición" positiva de las diferencias de grupo que conlleva el reconocimiento y el trato diferencial. Reconocimiento e identidad son las claves.

No sólo el monoculturalismo está en el punto de mira, la crítica al individualismo constituye otro elemento determinante. Concretamente, frente al liberalismo tradicional por considerar que sostiene una visión atomista, abstracta, uniforme de los individuos, que no se corresponde con el carácter situado de los *mismos, con su pertenencia a grupos, con su identidad cultural. En definitiva, lo* que se cuestiona es la supuesta neutralidad del liberalismo y del Estado liberal, que no logra resolver el problema de las diferencias, no consigue la separación entre cultura y Estado. El liberalismo descansa en una comprensión de la tolerancia que es insuficientemente sensible a la diferencia por lo que las minorías sólo pueden ser cooptadas por la cultura hegemónica, esto es, conduce a la asimilación. En este sentido toman relevancia las demandas generadas por el grupo, surge la discusión en torno a los derechos de grupo o derechos colectivos, como sustitutos o como complemento de los derechos individuales. Los derechos individuales comportan un trato igual pero para reconocer el derecho de las minorías y los grupos marginados no basta, son necesarios derechos colectivos que reconozcan la diferencia y un trato diferencial. Las razones aducidas no son en todos los casos por causa de la igualdad, también cabrían razones históricas (conquista o colonización) y de reconocimiento de la herencia cultural particular (inmigración). Reconocimiento, identidad y derechos colectivos son los elementos que entran en el debate, bien para radicalizarse en posiciones centristas y de celebración de la diferencia, bien

para afirmar la heterogeneidad frente a la homogeneidad asimilacionista y la desigualdad.

Los problemas que plantea el multiculturalismo, según sus críticos, hacen referencia fundamentalmente a dos aspectos: la pérdida de unidad y el provincianismo cultural. La primera objeción, en el contexto estadounidense, apela a la seria amenaza para la unidad, la identidad nacional y cultural, a la caída en el particularismo y en la imposibilidad de adoptar estandar alguno. La segunda señala el peligro de esencialismo y determinismo cultural, de reificación y mistificación de las diferencias. En definitiva, se desprende la imposibilidad de alcanzar un consenso, ningún conocimiento sería posible, se impediría que fructifique cualquier propuesta que vaya más allá de la propia cultura. Desde un punto de vista filosófico, el individualismo se ve amenazado, los individuos no son agentes autónomos. A nivel epistemológico, la verdad, el conocimiento, la objetividad también son interpeladas. El relativismo parece ganar terreno.

En sus versiones fuertes, en efecto, el multiculturalismo emplea como arma la cultura, bien de una forma romántica, bien de una forma instrumental, pero que llevada a los extremos adquiere tintes deterministas y refuerza la inconmensurabilidad. La cultura se reifica. Los grupos poseen cultura y tienen derechos de supervivencia, institucionalización y reconocimiento. La cultura se convierte en el núcleo de la lucha y de la "política de la identidad". Ahora bien, el multiculturalismo, la crítica al monoculturalismo y al individualismo se dirige a problemas epistémicos y normativos, éticos y políticos que no se pueden esquivar.

3.1.2. *La política de la identidad*

El debate teórico suscitado por el multiculturalismo se articula en torno a la identidad/diferencia. Se presta atención a la definición de identidad y a analizar por qué las identidades son importantes, a las implicaciones de la proliferación de identidades y de sujetos situados. Así, las identidades hegemónicas o dominantes son contestadas en función de las exclusiones que producen y en términos de diferencia o identidades locales y particulares. Ahora bien, la identidad como la diferencia pueden tener un sentido positivo pero también lo pueden tener negativo. Como concepción afirmativa la identidad remite a la afinidad y afiliación de los asociados así identificados, esto es concebida como vínculo, dotándolos de un sentido o espacio común, manteniendo unidos a sus miembros. Pero la identidad también puede ser excluyente, precisamente para los que están fuera de su alcance e incluso hacia dentro, puesto que, insistiendo en su carácter esencial (racial o de otro tipo) o simplemente apelando a la solidaridad de grupo, alguna gente tendría que mantenerse en lo que no quieren ser. Lo mismo ocurre con la diferencia. En nom-

bre de la diferencia hay una larga historia de exclusiones, a saber, cuando los diferentes no son parte de la formación social, no son incluidos en los valores de trato moral y respeto. La diferencia puede emplearse como marca, como delimitación (herencia, biología), de superioridad moral. Como ya antes se indicaba, la lógica de la identidad/diferencia puede conducir bien a una posición claramente separatista, "centrista", bien a una posición incluyente, de coalición. El problema deriva de la consideración de la cultura como única y genuina fuente de valor, de verdad y de identidad; cuando la cultura es el sello de autenticidad del grupo y consecuentemente el arma a utilizar en la política de la identidad.

La política de la identidad, que emplea la cultura como arma, naturaliza dicho concepto, lo esencializa. Como indica J. W. Scott, la política de la identidad y el multiculturalismo producen una pluralización de la identidad estadounidense, pero el concepto de identidad que informa el debate y en torno al cual se polarizan las posiciones es un concepto unificado. Es decir: "la identidad se toma como el signo referencial de un conjunto fijo de costumbres, prácticas y significado, una herencia imperecedera, una categoría sociológica fácilmente identificable, un campo de rasgos y/o experiencias compartidas" (Scott, 1992: 13-14). La reflexión crítica de Scott, entre otras, pone de manifiesto que lo problemático no es la diversidad, la pluralidad de identidades, sino la diferencia en tanto que conlleva jerarquías y asimetrías de poder, esto es, en tanto que producida por la discriminación, "un proceso que establece la superioridad, la tipicidad o la universalidad de alguien en términos de inferioridad, atipicidad o particularidad de otros" (Scott, 1992: 15). Para Scott esto es fundamental, no se puede asumir que la gente es discriminada porque ellos ya son, de hecho, diferentes. Hay que atender al proceso de contestación, al proceso de producción de la identidad, no presentarla como algo preexistente, anterior a la discriminación. Dicho de otra manera, no se trata de identidades o diferencias, individuales o de grupo, preconstituidas y definidas, que lo que necesitan es ser representadas transparentemente, apelando a la autenticidad e impidiendo toda intervención. Esto significa naturalizar y esencializar la identidad. El multiculturalismo pierde de este modo su impulso crítico, se cercena su preocupación por la inclusión de las diferentes culturas y las múltiples perspectivas. La cacofonía, la fragmentación o la celebración a-crítica de todas las identidades y las diferencias son sus consecuencias más visibles.

En contraste con una visión naturalizada y esencialista de la identidad, la crítica postmoderna, la "desconstrucción" ha dado un cierto empuje a la lucha política en torno a la identidad y a cierta forma de multiculturalismo, justamente, desde una posición claramente antiesencialista. Ahora, todas las identidades son "construcciones sociales", tanto las individuales como las colectivas, son el resultado de los procesos de lucha social, cultural y política, de luchas por el poder y por imponer ciertas definiciones de identidad frente a otras. El género, la sexualidad, la raza, son

socialmente construidos y, consecuentemente, no son algo dado, preconstituido, sino fruto de la lucha que opera en la construcción de identidades. La concepción antiesencialista mantiene que todas las identidades y diferencias son represivas y excluyentes. Son construidas a través del discurso o, en sus versiones más fuertes, son simplemente "ficticias". Adquiere, por tanto, un carácter fuertemente escéptico y negativo. Se rechazan las grandes metanarrativas, dando lugar a la fragmentación y a la presencia de micronarrativas que acaban contribuyendo a la identificación cultural. Así, fragmentación y multiplicidad son el resultado de una crítica al universalismo y de la reducción de la verdad al grupo que la proclama.

S. Benhabib llama la atención sobre un problema que acompaña a las discusiones filosóficas de la identidad, que no solo tiene interés teórico sino que también está relacionado con las formas de identidad política, cuando se pregunta por la unidad del yo en la escena contemporánea de fragmentación y multiplicidad (Benhabib, 1995-1996: 168). Dicho de otra manera, cómo se entrelazan las categorías de raza, género, clase, si estas son sumativas o son como ropajes que pueden ponerse y quitarse. Estos planteamientos de la política de la identidad en su variante desconstructivista dan, en cierto modo, un impulso al multiculturalismo, pero a su vez generan un conjunto de cuestiones importantes, contribuyendo a que el debate sea en buena parte más confuso o complicado. No obstante, cabe una objeción, destacada y compartida por distintas críticas, a saber: que la política de la identidad y la teorización de lo multicultural en términos de identidad/diferencia ha sido reductiva. Se ignora la economía política, se utiliza la cultura de modo romántico o instrumental, se suscribe o potencia un relativismo cultural simplista. De una u otra forma se abandona o se rechaza el proyecto de una política emancipatoria.

Antiesencialismo (desconstructivista) y multiculturalismo sitúan el tema de la identidad en el centro de la lucha política. Ambos, a su manera, coinciden en la crítica al liberalismo, ponen en cuestión su concepción individualista, su modelo de racionalidad, de justicia y de universalidad. Los multiculturalistas entienden que el proyecto liberal descansa en una idea de tolerancia y pluralismo que no contempla adecuadamente la diferencia o no es lo suficientemente sensible a ella, puesto que conduce a la asimilación de las minorías por la cultura hegemónica. Mientras que el multiculturarismo crítico, no el radical o centrista, se interrogaría por aquellas normas sociales y políticas, por la formación del conocimiento y por los criterios de distribución desde la perspectiva de la heterogeneidad, de un modelo dialógico de interpretar la pluralidad. Sostiene una política de coalición y formas de solidaridad entre individuos situados diferentemente; enfatiza las experiencias comunes y su finalidad sería la representación de las voces de los marginados, en el horizonte de una política emancipatoria. El multiculturalismo, así entendido, no excluye sino que exige abordar los problemas normativos. La respuesta del libera-

lismo, a diferencia de los conservadores, sin embargo, trata de subsanar o abordar los problemas suscitados por dichas críticas, ofreciendo diferentes alternativas pero, en definitiva, intentando dar respuesta al desafío del multiculturalismo e incorporar las nuevas urgencias, una vez acallado o abandonado el debate anterior entre liberalismo y comunitarismo, pero resonando aún sus ecos (Véase Herrera, 1996). Kymlicka o Taylor representan quizás, puesto que no son los únicos, algunas de las intervenciones más sugerentes y discutibles.

La cuestión ya no es la del multiculturalismo en sus versiones fuertes y su crítica radical al liberalismo, más bien la pregunta es a la inversa, siguiendo a Amy Gutmann, esto es, si "todas las demandas de reconocimiento hechas por los grupos particulares, a menudo en nombre del nacionalismo o el multiculturalismo, son demandas *antiliberales*" (Taylor *et al.,* 1993: 15). La respuesta es que no. Las democracias liberales hoy no pueden sustraerse al desafío que supone comprometerse y garantizar una igual representación para todos y hacerla compatible con el reconocimiento de los grupos culturales. Abogando por una forma de universalismo que "considere entre sus intereses básicos la cultura y el contexto cultural que valoran los individuos". Se continúa, por tanto, con los problemas de identidad y cultura, entendidos ahora desde una propuesta normativa en la que toma cuerpo una política del reconocimiento, de la diferencia, pública y centrada en los grupos culturales.

3.1.3. *La política del reconocimiento*

Hay que examinar, sumariamente, "la política del reconocimiento" y el multiculturalismo en la propuesta normativa que desarrolla Ch. Taylor, en torno a la que ha girado gran parte de la discusión, desde su publicación en 1992 (reedición incluyendo dos comentarios más de Habermas y Appiah en 1994). En la introducción a *Multiculturalismo y "política del reconocimiento"* Amy Gutmann indica que: "Taylor se aparta de las controversias políticas en torno al nacionalismo, el feminismo y el multiculturalismo para ofrecernos una perspectiva filosófica históricamente informada sobre lo que está en juego en la exigencia que hacen muchos para que su identidad particular obtenga el reconocimiento de las instituciones públicas" (Taylor *et al.,* 1993: 17). La política del reconocimiento propuesta por Taylor, en efecto, se separa del multiculturalismo que representa un ataque a los fundamentos de la civilización occidental, como también se separa y critica las posiciones que sustenta el desconstrucionismo, más concretamente se opone a "las teorías neonietzscheanas subjetivistas y trasnochadas que se invocan a menudo en este debate" que, a su juicio, derivan con frecuencia de Foucault y Derrida y reducen todo a un problema de poder o contrapoder. Su

idea fundamental es que la tradición política liberal proporciona una buena base para el multiculturalismo.

Taylor va a destacar una línea individualista en el liberalismo pero asimismo encuentra una línea "social" más próxima al multiculturalismo. Remite a la tradición liberal, a la tensión entre ambas líneas, rechazando las versiones fuertes, totales, que ponen en cuestión los valores liberales y la civilización occidental. Su defensa y modo de entender el multiculturalismo se basa en la idea –asociada con Kant y Rousseau– de que todo ser humano tiene una dignidad inherente, independientemente de su posición social o de sus dotes naturales. Esa dignidad inherente demanda el respeto como iguales. La igualdad de respeto se expresa públicamente en los derechos individuales de libertad de expresión, asociación y conciencia. Sin embargo, sostiene, la idea de dignidad también tiene un lado menos individualista, a saber, aquel que hace referencia al "reconocimiento", a la afirmación social de nuestro valor. Rousseau es la clave. Los seres humanos poseen una necesidad fundamental de ser reconocidos por los otros. Mientras en las sociedades aristocráticas el reconocimiento adopta la forma del "honor", vinculado estrechamente con el estatus jerárquico, en la democracia abogada por Rousseau, el estatus de ciudadanía igual aseguraría el reconocimiento para todos.

Así, interpreta que las demandas de inclusión de la gente de color, las mujeres y otros grupos excluidos o sin poder son expresiones de esta necesidad profunda, compartida, de reconocimiento. Algunas feministas, dice, "han sostenido que las mujeres en las sociedades patriarcales fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. Internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que cuando se suprimen los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades" (Taylor *et al.*, 1993: 44). Análogamente acontece con los negros o con los indios. Expresan una demanda de dignidad, no afán de poder e influencia o simple victimización. Visto así, el multiculturalismo parece seguirse de una forma natural. La identidad cultural es un componente fundamental de la búsqueda de cada individuo de su yo. Y afirmar el valor de una persona supone afirmar el valor del grupo cultural al que pertenece, sin lo cual no hay reconocimiento posible para la misma. El respeto multiculturalista por la diferencia, pues, entra en conflicto con la línea liberal que encarna la posición individualista y es "ciega a las diferencias". Pero ambos responden a compromisos liberales fundamentales. Tanto Taylor como Gutmann defienden que las sociedades liberales pueden y deben acomodar las iniciativas multiculturales y proporcionar apoyo, especialmente, a aquellas culturas cuya existencia está amenazada. En la era democrática, entonces, se persigue tanto el igual reconocimiento como la igual dignidad. Ambas demandas son asumidas con el deseo de conseguir una identidad individual y el ideal de autenticidad a que ha dado lugar.

Taylor intenta una reconfiguración del liberalismo, argumentando desde la "modernidad" en la que, indica, se producen dos cambios significativos. Uno, el desplome de las jerarquías sociales que servían de base al honor. Surge la dignidad, un sentido universalista e igualitario. El segundo cambio se produce a finales del siglo XVIII y supone una nueva interpretación de la identidad, a saber: la "identidad individualizada" que es particularmente mía y que yo descubro en mí mismo (Taylor *et al.*, 1993: 47). Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser, es decir, surge la identidad como ideal de la "autenticidad". Se opera un giro subjetivo que es característico de la cultura moderna y que tiene sus raíces en la idea de que "la moral tiene una voz interior". Rousseau y Herder son los autores más importantes a este respecto. La autenticidad requiere fidelidad con uno mismo y, posteriormente con Herder, se refuerza bajo el principio de originalidad, tanto de los individuos como de los pueblos.

Ahora bien, el carácter monológico predominante, según Taylor, en la filosofía moderna ha vuelto invisible un rasgo decisivo de la vida humana: "su carácter fundamentalmente dialógico", y con ello ha dificultado la comprensión sobre la íntima relación que existe entre identidad y reconocimiento. Definimos nuestra identidad en diálogo o lucha con los "otros significantes" pero, asimismo, necesitamos las relaciones para realizarnos. La exclusión del monologismo lleva al énfasis sobre la importancia de lo dialógico-relacional en la vida humana:

> De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás (Taylor *et al.*, 1993: 55).

En otras épocas, puntualiza, el reconocimiento estaba presente pero no era un problema, el reconocimiento venía dado o constituía un "guión social predefinido". Lo que resulta novedoso en la época moderna no es, por tanto, la necesidad de reconocimiento sino "la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar". La identidad se constituye en diálogo abierto. El nuevo problema no es tanto el reconocimiento como la falta de reconocimiento o el falso reconocimiento, que se llegue incluso a generar el "auto-odio". Dicho de otro modo, el reconocimiento no es una cortesía sino una "necesidad humana vital". Con Rousseau, pero sobre todo a partir de Hegel, esto se convierte en un tema fundamental, en el plano íntimo y en el social.

Centrándose en la esfera pública explora las posibilidades de la política del reconocimiento. Atendiendo a los dos cambios señalados antes, encuentra que emerge

la "política del universalismo" y el principio de ciudadanía igual, pero también la "política de la diferencia" que tiene igualmente una base universalista: "cada quien debe ser reconocido por su identidad única". Esto significa, por un lado, tener los mismos derechos, ser, en este sentido, idénticos; por otro, se pide el reconocimiento de que somos distintos. Esta segunda parte es, según Taylor, lo que no se ha tenido en cuenta. Sin embargo para él: "La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo" (Taylor *et al.*, 1993: 62).

Ambas políticas están en tensión. De un lado la política de la dignidad universal se presenta como "ciega a las diferencias" entre ciudadanos; la de la diferencia, naturalmente, aboga por un trato diferencial. Subraya Taylor que ambas políticas brotan de un mismo principio aun cuando diverjan entre sí. Ambas dan cuenta de un potencial humano universal: la dignidad, una capacidad que comparten todos los seres humanos; y el potencial de modelar y definir nuestra propia identidad como individuos y como cultura. La exigencia más fuerte y relativamente nueva es, no obstante, la de "acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado", abriéndose una fuente de debate y conflicto. La exigencia de reconocimiento tiene una doble especificación, que refleja la paradoja del liberalismo. La neutralidad, el requerimiento que acompaña a los principios ciegos a la diferencia, se pone en cuestión dado que responde a una cultura hegemónica que constriñe a las minorías a conformarse y adaptarse a ella, resultando, pues, claramente discriminatoria. En su crítica más radical, la política de la diferencia insiste en que el liberalismo no es más que un particularismo que se disfraza de universalismo a costa de imponer una falsa homogeneidad.

Volviendo sobre Rousseau y Kant, Taylor indica que la política de la dignidad igualitaria surgió de dos maneras en la civilización occidental. En Rousseau constata la preocupación por la estima, su lugar central, en el diseño de un modelo republicano. Hegel, como Rousseau, reforzaría el énfasis en que el "yo" es un "nosotros" y el "nosotros" un "yo". Mas, encuentra una "falla fatal" en Rousseau, la igualdad de estimación es incompatible con cualquier diferenciación, en aras de la unidad y el mantenimiento de un propósito común compacto. El jacobinismo sería su expresión política más clara. La libertad (ausencia de dominación) y la ausencia de diferenciación, los dos elementos que restarían de la concepción rousseauniana, siguen siendo un modo tentador de pensar.

Para concretar su visión Taylor acude al caso de Quebec en Canadá y explora, a su modo de ver, los temas más importantes derivados de la pregunta por el reconocimiento, destacando que son dos concepciones del liberalismo de los derechos los que están enfrentados, en función de su relación con la diversidad. Los dos libe-

ralismos podemos describirlos siguiendo la caracterización de Walzer en su comentario al texto de Taylor:

> 1) El primer tipo de liberalismo ("Liberalismo 1") está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, como un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo ("Liberalismo 2") permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos (Taylor *et al.*, 1993: 140).

El liberalismo no procedimental propuesto por Taylor elude juicios sobre las posibles comparaciones de valor de las diferentes identidades y culturas. Parte del hecho de que hoy más y más sociedades resultan ser multiculturales en el sentido de que "incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir" y ante esto el liberalismo procedimental conlleva una rigidez excesiva que lo puede convertir en impracticable. La variante más tolerante del liberalismo, según considera nuestro autor, responde de una manera más adecuada al problema fundamental: la imposición de algunas culturas sobre otras y la supuesta autoridad que posibilita esta imposición. La demanda de reconocimiento hoy, dice, es explícita, no se trata sólo de que se deje sobrevivir a las diferentes culturas sino de que "reconozcamos su valor".

El punto en el que va a basar su defensa del reconocimiento del valor de las culturas descansa en la suposición de que todas las culturas tienen igual valor:

> Deseo sostener aquí que esta suposición posee cierta validez; no obstante, lejos está de no ser problemática, y además exige algo parecido a un acto de fe. En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. A propósito me he expresado así para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante (Taylor *et al.*, 1993: 98).

El diseño de Taylor requerirá, bajo esta suposición y dejando a un lado la "arrogancia" de la superioridad, el estudio de las culturas que permitiría luego justificarlas, dado que se estaría en posición de comprenderlas y de saber qué valores específicos ofrecen. Para ello es preciso una "fusión de horizontes", solo así se podrán lograr auténticos juicios de valor. La idea se refuerza, frente a subjetivistas como los

neonietzscheanos u otros multiculturalistas, acudiendo a una cita de Kimball en la que se señala que la opción a la que hay que enfrentarse es la de *cultura o barbarie.*

La protección de los derechos individuales, por tanto, según esta versión del liberalismo, requiere proteger las culturas que históricamente constituyen, al menos en parte, su identidad. La polémica suscitada por Taylor, como se decía, ha sido grande y aún para quienes afirman la importancia de su aportación y se mueven en su línea de pensamiento, surgen diversos puntos problemáticos. Uno de los aspectos más controvertidos deriva de las implicaciones de la suposición del igual valor de las culturas, incidiendo en que el problema del multiculturalismo y del reconocimiento no es sólo una cuestión de supervivencia o de valor sino la posibilidad de compromisos creativos con otros. En última instancia, Taylor suscribiría una visión esencialista de la identidad en la medida en que la hace depender de un modelo fuerte de integridad moral (Benhabib: 1995-1996). No es posible dar cuenta de todas las discusiones y objeciones suscitadas, ni tampoco desarrollar un examen crítico del texto en todas sus posibilidades, ni en general de la obra de este autor. El interés es más limitado, se quiere resaltar que la política del reconocimiento y el multiculturalismo que defiende plantea serios problemas desde la perspectiva de la justicia y para las cuestiones relacionadas con el feminismo y el género.

3.2. Justicia y género

Entre los comentarios al texto de Taylor destaca el de Susan Wolf, quien llama la atención sobre las omisiones, en concreto, las relativas a las preocupaciones feministas. Taylor, dice, efectivamente indica las raíces comunes, históricas y teóricas, en la exigencia de reconocimiento que llevan a cabo las políticas feministas y las multiculturales. Destaca que también hay diferencias en lo que respecta a los daños sufridos y a los remedios propuestos. Sin embargo se distancia de él. Para éste la falta de reconocimiento deriva de no reconocer la identidad común, cultural, que poseen los miembros de las minorías o de los grupos subalternos o no privilegiados, esa identidad cultural posee valor e importancia. La falta de reconocimiento genera daños tales como que los miembros de dichas minorías "se sentirán desarraigados y vacíos, privados de las fuentes necesarias que alimentan el sentimiento de comunidad y que son básicas para la autoestima y, en el peor de los casos, que se verán amenazados por el riesgo de aniquilación cultural" (Taylor *et al.*, 1993: 109). Los remedios, consecuentemente, conducen a mostrar, admirar y conservar explícitamente las tradiciones y los logros culturales de dichos grupos, teniendo además en cuenta que pertenecen a los descendientes de la cultura en cuestión. Ahora bien, matiza Wolf significativamente, en el caso de las mujeres la cosa se complica, no estamos ante una situación exactamente igual a la de los miembros de las culturas que no son valoradas:

> La cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias. Pues resulta evidente que las mujeres han sido reconocidas como mujeres en cierto sentidos –en realidad, como "nada más que mujeres"– durante demasiado tiempo, y la cuestión de cómo dejar atrás este tipo específico y deformante de reconocimiento es problemática en parte porque no hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer (Taylor *et al.*, 1993: 110).

El problema para las mujeres, señala, no es el riesgo de aniquilación, ni el de la indiferencia o no interés en conservar la identidad del sexo femenino por parte de aquellos con más poder o que son mayoría en la comunidad. El problema es que "esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación". Dos son las fallas de reconocimiento más importantes para Wolf: una, la incapacidad de reconocer a las mujeres como individuos y, otra, la incapacidad de reconocer los valores y las capacidades implicadas en las actividades que tradicionalmente han sido asignadas a las mujeres, incapacidad de entender que la experiencia y la atención dedicada a las mismas no suponen un límite sino que pueden aumentar sus propias capacidades.

El reconocimiento de las culturas y el de las mujeres, por tanto, no es exactamente igual, se exige una mayor atención a las diferencias y un cierto cuidado con las conclusiones teóricas y prácticas que se derivan. Igualmente, se pone énfasis en la presión que se puede ejercer, como de hecho se ha ejercido sobre las mujeres, si se insiste en la identidad cultural o femenina como centro de su vida. Lo mismo ocurre cuando se pide que se eliminen o pasen por alto sus diferencias. En realidad, para Wolf, la línea de pensamiento seguida por Taylor es desafortunada, refiriéndose justamente a la suposición y posterior justificación del reconocimiento de valor de las culturas. De ahí que sostenga: "Pues al menos uno de los graves daños que perpetúa la falta de reconocimiento no tiene casi nada que ver con la cuestión de si la persona o la cultura que no es reconocida tiene algo importante que decir a todos los seres humanos. Por consiguiente, la necesidad de remediar esos daños no depende de la suposición, o la confirmación de que una cultura en particular posee un valor distinto para quienes están fuera de ella" (Taylor *et al.*, 1993: 113).

La falta de reconocimiento o de respeto no depende de las creencias sobre el mérito o valor relativo de una cultura en comparación con otra. El remedio, por tanto, no puede ser la afirmación de la misma sino el comprender que son parte de nuestra comunidad. Reconocernos como una comunidad multicultural, dirá Wolf, y así reconocernos y respetar a los miembros de esta comunidad en toda nuestra diversidad. En su argumentación aparecen los elementos problemáticos de la pro-

puesta de Taylor. No se trata de que los estudios sobre las distintas culturas nos ayudarán a lograr un mayor entendimiento del mundo y contribuirán a dotarnos de una mayor sensibilidad a la belleza. Esto, dice, puede ser una razón para estudiar las diferentes culturas pero no la única ni la más apremiante. Para ella: "Hay una necesidad de reconocimiento consciente de la diversidad cultural. En realidad, en este contexto, podríamos decir inclusive que la justicia lo exige"(Taylor *et al.*, 1993: 121).

Esta apelación a la justicia es fundamental. El reconocimiento, el multiculturalismo, no es una cuestión de deseo de apreciación sino de justicia. El estudio de las diferencias culturales, la apreciación de la diversidad, no es lo único realmente relevante, hay que aprender también que algunos grupos han sido explotados y dominados por otros, es un interés por la justicia, no por la autorrealización o la celebración de la diversidad. Dicho de otro modo, la perspectiva adoptada por Taylor enfatiza el carácter relacional de la identidad pero no lo aplica en las relaciones entre grupos sociales, no teniendo en cuenta que, en gran medida, son relaciones de poder las que están implicadas. Así pues, el reconocimiento es una cuestión de justicia. La idea de que las culturas son los objetos propios e inmediatos de la política del reconocimiento, y que esta política, así como los temas centrales de la identidad, puede ser generalizable a grupos sociales y contextos distintos, parece tener más problemas, como es el caso del género. Los problemas derivan asimismo de la dificultad en identificar un grupo cultural, en contraste con uno económico o con un grupo social. Igualmente, la justicia puede exigir que una cultura abandone algunas de sus prácticas, por mucho que sean prácticas que hayan perdurado en el tiempo.

Un aspecto más a tomar en consideración es que Taylor sitúa su exploración sobre el reconocimiento en el curso de la modernidad y cree posible generalizar las implicaciones éticas y políticas del reconocimiento, como se indicaba, a un amplio conjunto de luchas sociales. Sin embargo, según algunas críticas, ciertas comprensiones de la identidad y el reconocimiento que surgen en el pasado más reciente no toman estos conceptos en el sentido expuesto por Taylor, tal es el caso del feminismo. La explicación de la especificidad de la necesidad del reconocimiento de las diferencias que deriva de los nuevos movimientos sociales tiene que ver con la opresión; ésta ya no se considera exclusivamente en términos económicos y políticos sino también en términos culturales, extendiéndose a la dimensión psicológica, a áreas como la sexualidad o la conducta. En otras palabras, el reconocimiento no tendría que ver con las tradiciones, con la extinción de formas culturales y culturas, sino con la percepción de que la opresión se manifiesta también en las formas de descripción y evaluación, que se puede manifestar, en definitiva, no sólo en actos directos de exclusión sino también de formas más sutiles y de ahí que tampoco se pueda evitar el hablar del poder.

3.2.1. *Identidad, diferencia e igualdad: el debate en el seno del feminismo*

La reflexión sobre el multiculturalismo y el reconocimiento, según lo expresan diversas autoras, no puede desligarse del cambio que se opera en los años noventa, especialmente en Estados Unidos, y en el que el feminismo está directamente implicado. El punto fundamental que merece atención es la tematización de la identidad/diferencia y sus implicaciones teóricas y prácticas para el feminismo y el género. Nancy Fraser se ha ocupado de este tema (Fraser, 1995) desde la óptica de que enfrentarse con el multiculturalismo y las cuestiones de la igualdad/diferencia complican el proyecto político feminista pero no pueden ser soslayadas. El feminismo ya no puede centrarse únicamente en las diferencias de género, hay que entender cómo éstas están interrelacionadas con la clase, la sexualidad, la nacionalidad, la etnicidad o la raza. Al mismo tiempo sigue siendo necesario mantener el proyecto de extensión de la democracia y combatir las injusticias.

Partiendo del contexto estadounidense, Fraser pone énfasis en que hay que evitar dos tendencias que, según su tesis, comparten una misma carencia: no ser capaces de relacionar una política cultural de identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. Estas dos tendencias son, de un lado, el multiculturalismo en aquellas versiones que defienden que todas las identidades y diferencias son merecedoras de reconocimiento; y, por otro, un antiesencialismo indiscriminado que considera que todas las identidades y diferencias son ficciones represivas. Ambas tendencias expresarían los cambios operados en el debate de los noventa en dicho país, así como en el feminismo.

Sumariamente, Fraser indica que el debate sobre la diferencia en el seno del feminismo se desarrolla en dos fases. La primera de los años sesenta a los ochenta aproximadamente. El debate en estos años gira en torno al "feminismo de la igualdad" y al "feminismo de la diferencia", y el centro del mismo es la "diferencia de género". En este contexto, el feminismo de los setenta desafía la perspectiva igualitaria del feminismo de los sesenta, éste es visto como androcéntrico y asimilacionista, es decir, que buscaría "ser como hombres". El feminismo de la diferencia o cultural que aparece en estos años comparte la idea de que la diferencia de géneros es real y profunda, la más importante de todas las diferencias. Las mujeres "como mujeres" comparten una identidad común, de ahí que haya que reconocer, no minimizar o abolir, las diferencias de género, la diferencia adquiere, pues, un sentido positivo, afirmativo, que incide en los lazos de "sororidad". Así, el movimiento se divide en dos visiones contrapuestas sobre la diferencia de género que se corresponden con dos formas diferentes de entender la injusticia y la igualdad:

> Quienes defendían la igualdad veían la diferencia de género como un instrumento de la dominación masculina. En su opinión, las injusticias funda-

> mentales del sexismo eran la marginación de las mujeres y la mala distribución de los bienes sociales. Y el principal objetivo de la igualdad entre los géneros era alcanzar una participación y redistribución igualitarias. Las feministas de la diferencia, por el contrario, consideraban esa diferencia como la piedra angular de la identidad femenina. Por consiguiente, para ellas el peor mal del sexismo era el androcentrismo. Y el elemento básico de la igualdad entre los géneros era la revalorización de la feminidad (Fraser, 1995: 40).

Las feministas de la igualdad incidían en la desigualdad social, en la necesidad de una distribución justa y en la participación equitativa. Las de la diferencia ponían de manifiesto que el androcentrismo cultural debía ser tomado en consideración. El resultado de este debate parecía apuntar al desarrollo de una nueva perspectiva y, como es sabido, no faltaron intentos de ir "más allá de la igualdad y la diferencia", de superar el dilema igualdad/diferencia. Pero, como señala Fraser, la resolución de las diferencias no dio lugar a esa nueva perspectiva integradora que combinase la oposición a la desigualdad social y al androcentrismo cultural. Se da un cambio en el contexto del debate al introducir otros ejes de diferencia como la clase, la raza, la sexualidad, la etnicidad. El centro del debate se desplaza y ahora son las "diferencias entre mujeres" las que ocupan la atención. Este desplazamiento viene propiciado por las críticas de las mujeres lesbianas y de color al modelo supuestamente universal de las mujeres blancas, heterosexuales, anglosajonas y de clase media. Las críticas van destinadas en principio al feminismo cultural o de la diferencia, al que consideran culpable de invisibilizar u ocultar las diferencias entre mujeres, pero el de la igualdad tampoco queda exento. En términos generales, ambos feminismos, si bien el de la diferencia de un modo particular, no habían fomentado la solidaridad feminista sino que, utilizando generalizaciones equivocadas a partir de la situación de algunas mujeres, habían dado lugar a la cólera, el dolor, la desconfianza y la división. Es decir, habían reprimido todos los ejes de subordinación a excepción del género (quizás el feminismo socialista de los años sesenta y setenta, que tomaba en cuenta otros ejes como la clase, sería la excepción).

Estas críticas a la atención exclusiva a la diferencia de género coinciden con el despliegue de los "nuevos movimientos sociales" y el inicio de la "política de la identidad" en los años ochenta. En este nuevo escenario, dice Fraser, cada uno de los nuevos movimientos politiza una diferencia "diferente", interfiriendo, más que coexistiendo, unos con otros –baste recordar aquí las discusiones sobre las alianzas entre los nuevos movimientos sociales, sobre si su vinculación era accidental, coyuntural o esencial para una transformación de la sociedad–. En los noventa, por tanto, el debate feminista fundamental atiende básicamente a las "diferencias entre mujeres", lo cual tiene su lado positivo, introduce elementos correctores frente a visiones homogeneizantes y esencialistas. En este momento el antiesencialismo y el mul-

ticulturalismo tratan de ofrecer alternativas, sin embargo, ambos desdibujan el problema. Se basan en concepciones unilaterales de la identidad y la diferencia. Su debilidad resulta del fracaso en "no haber percibido que las diferencias culturales sólo podrían ser elaboradas libremente y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social" (Fraser, 1995: 46).

La crítica que dirige al antiesencialismo radica en que éste desemboca en una postura escéptica sobre la identidad y la diferencia al reconceptualizarlas como construcciones discursivas. Pero, en definitiva, supone un cuestionamiento de toda política, sea feminista o cualquier otra, puesto que esencializaría la diferencia y la identidad. En algunas versiones se insiste en que son "ficciones" y que cualquier intento de afirmar la identidad o la diferencia conlleva el gesto de la exclusión. Esta es, según la denomina Fraser, la versión desconstruccionista del antiesencialismo. Fraser, como Benhabib, advierte sobre las implicaciones políticas de este antiesencialismo, ya que "consideran las reivindicaciones de identidad en términos exclusivamente ontológicos. Por el contrario, no se plantean de qué modo una identidad o una diferencia dada se relaciona con las estructuras sociales de dominación y con las relaciones sociales de desigualdad" (Fraser, 1995: 49).

S. Benhabib, como ya se indicó, pone de manifiesto las implicaciones políticas de las discusiones sobre la identidad, derivadas de lo que ella denomina "feminismos postestructuralistas-discursivos que en los años ochenta, influidos por los pensadores franceses Foucault, Lyotard, Derrida, Irigaray y Cixous, dan un giro al debate feminista y filosófico:

> En los años ochenta el mensaje teorético de estos "maestros de la sospecha" estuvo en el centro de la *crítica política* que las mujeres lesbianas, las de color, las del Tercer Mundo hacían a la hegemonía de las mujeres blancas, europeas occidentales o norteamericanas y heterosexuales del movimiento. Esta crítica política estuvo acompañada por un *giro filosófico* desde los paradigmas marxista y psicoanalítico hacia el análisis foucaultiano de los tipos de discurso y las prácticas derridianas de la desconstrucción textual. En términos de modelos de *investigación social,* se transitó del análisis de la posición de las mujeres en la división sexual del trabajo y el mundo del trabajo en general a los análisis de la construcción y constitución de la identidad, a los problemas de la identidad colectiva y de la representación de los otros y a los asuntos de confrontación cultural y la hegemonía (Benhabib, 1995-1996: 165).

Así, los "feminismos del discurso" sustituyen al *standpoint feminism,* al paradigma de investigación y de teoría feminista centrada en las mujeres. Aún cuando considera oportunos algunos puntos resaltados por los feminismos postestructuralistas-discursivos, Benhabib entiende que el cambio operado conduce a la fragmentación y al juego de las diferencias y produce consecuencias indeseadas. No

sólo se pierde la posibilidad de desarrollar una visión común de la transformación radical, sino que también se ha perdido el sujeto femenino y "como un guión en busca de autor, la teoría feminista contemporánea casi ha suprimido su propia posibilidad" (Benhabib, 1996: 33). Por ello, sostiene, la cuestión del sujeto, la unidad del yo, es importante para la teoría y la práctica feminista, se necesita una concepción normativa. La teoría feminista ha de afrontar el reto de "desarrollar un concepto de acción normativa lo suficientemente fuerte como para decir algo significativo frente a los conflictos entre los componentes de la identidad, y a menos que los individuos dispongan de principios para poder elegir entre ellos cuando dichos componentes se muestren irreconciliables, aquella perderá su mordiente teórica y quedará reducida a una celebración empiricista y absurda de todas las pluralidades" (Benhabib, 1995-1996: 169).

Benhabib señala que el *standpoint feminism* estaba obsesionado con la madre y la maternidad, el feminismo postestructuralista con la sexualidad y el travestismo. Con otras palabras, el feminismo de la diferencia o el *standpoint feminism* da primacía a las éticas del cuidado frente a las de la justicia; los feminismos postestructuralistas consideran que la justicia es una quimera o, en cualquier caso, afirman la imposibilidad de establecer criterios o principios normativos de justicia, éstos siempre generarán exclusiones. En el caso del multiculturalismo lo que hay que remediar son las injusticias culturales, por lo que estará muy cercano a las tesis del feminismo de la diferencia.

De un modo similar al antiesencialismo-desconstructivista y salvando las diferencias, el multiculturalismo en su uso más frecuente, según Fraser, se ha convertido en un llamamiento a una alianza potencial de todos los nuevos movimientos sociales que parecen luchar por el reconocimiento de las diferencias: «esta alianza une potencialmente a feministas, gays y lesbianas, miembros de grupos "racializados" y de grupos étnicos desfavorecidos opuestos a un enemigo común: una forma de vida pública culturalmente imperialista que considera al varón heterosexual, blanco, anglosajón y de clase media como un modelo humano, en relación con el cual todo lo demás aparece como una desviación» (Fraser, 1995: 50). Esta lucha común tendría como objetivo el reconocimiento de formas públicas multiculturales, de una pluralidad de diferencias igualmente valiosas de ser humano. Esta es la "versión pluralista" del multiculturalismo, según su denominación. Entiende la diferencia de un modo "unilateralmente positivo", celebra a-críticamente la diferencia, cuya naturaleza se considera exclusivamente cultural, lo cual significa, objeta Fraser, analizarla a partir del modelo de etnicidad propio de Estados Unidos. Pero sobre todo, es cuestionable su olvido o desentendimiento de la desigualdad: "la diferencia se independiza de la desigualdad material, de las diferencias de poder entre los grupos y de las relaciones de dominación y subordinación que se dan dentro del sistema" (Fraser, 1995: 51).

Esta insistencia o incidencia en lo cultural es lo que, para esta autora, debe poner al feminismo sobre aviso, se enciende la señal de alarma, resuenan los ecos del "feminismo de la diferencia". En su versión pluralista, el multiculturalismo considera que la injusticia más general es el imperialismo cultural y el remedio más apropiado la revalorización de todas las identidades desacreditadas. Ambos, el feminismo de la diferencia y el multiculturalismo, tienden a sustancializar las identidades, no tienen en cuenta que las diferencias son construidas y se interrelacionan, representan un "enfoque acumulativo de la diferencia". Asimismo, parten de las identidades de grupo ya existentes como algo bueno que sólo necesita respeto y reconocimiento, evitando hacer juicios políticos sobre las identidades y las diferencias cuando hay conflicto entre ellas o cuando, dadas las relaciones sociales de dominación, es necesaria su transformación. El multiculturalismo pluralista, por tanto, al igual que el desconstructivismo antiesencialista, no puede dar respuesta a las cuestiones políticas fundamentales: "ninguno de los dos consigue conectar una política cultural de la identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. Ninguno comprende el aspecto esencial de esa conexión; las diferencias culturales sólo pueden ser libremente elaboradas y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social" (Fraser, 1995: 53).

Fraser concluye proponiendo tres tesis: la primera, no volver al viejo debate igualdad/diferencia, atender a las "diferencias entre mujeres", pero volviendo a relacionar los problemas de la diferencia cultural con los problemas de la igualdad social; la segunda, desarrollar una visión antiesencialista que permita vincular una política cultural de igualdad y de diferencia con una política social de justicia y equidad; la tercera, no suscribir el punto de vista monocultural, desarrollando una visión multicultural que permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad (Fraser, 1995: 54-55). No obstante, tras estas tesis descansa el proyecto básico que anima la reflexión teórico-práctica de esta autora, a saber, un enfoque bifocal o bivalente de la justicia, una concepción normativa de la justicia que tome en consideración tanto el reconocimiento como la redistribución. Así, se llega al punto fundamental, esto es, que el multiculturalismo, el género y la justicia requieren una teoría normativa. Desde estos parámetros, en el marco de una teoría crítico-normativa, se manifiesta la necesidad de un discurso público de la justicia. Benhabib concentra sus esfuerzos en el problema de la identidad y de la subjetividad, de las cualidades cognitivas y morales; Young y Fraser desarrollan una propuesta normativa y política de la justicia. Se trata, por tanto, de hacer frente a los problemas, no de evitarlos o ignorarlos, partiendo de los cambios operados en los noventa.

En lo que sigue se examinan brevemente los planteamientos de Young y Fraser, pero antes es preciso indicar que, es obvio, éstos no son los únicos en abordar estas cuestiones ni en abogar por una propuesta normativa. Baste señalar aquí que,

desde una perspectiva feminista liberal-social y desde una teoría de la justicia humanista, S. M. Okin ha venido preocupándose por la justicia y el género, especialmente por una concepción de la justicia social y política que contemple la estructura de género de la sociedad y la justicia en la familia. Okin asimismo mantiene una posición crítica frente al antiesencialismo y al multiculturalismo, insiste en la opresión común de las mujeres, más allá de sus diferencias y desigualdades culturales, sociales, políticas. Apelando a la evidencia empírica, centrando su atención en las mujeres pobres de los países pobres, concluye que:

> El género es, en sí mismo, una categoría de análisis muy importante y que en modo alguno deberíamos paralizarnos por el hecho de que existan diferencias entre las mujeres. Se pueden establecer generalizaciones acerca de muchos aspectos de la desigualdad entre los sexos siempre y cuando seamos cuidadosas y desarrollemos nuestros juicios a la luz de evidencias. Las teorías surgidas en contextos occidentales pueden aplicarse claramente, al menos en gran parte, a las mujeres que se desenvuelven en contextos culturales muy diferentes. En todos los lugares, en todas las clases, en todas las razas y en todas las culturas encontramos similitudes en los rasgos característicos de esas desigualdades, así como en lo relativo a sus causas y sus efectos, aunque a menudo su magnitud o su gravedad difieran (Okin, 1996: 203).

Rebasa los objetivos propuestos el analizar la posición de Okin en contraste con las otras perspectivas. Simplemente se quiere destacar que otras conceptualizaciones de la justicia también van a definirse ante las diferencias culturales. En el caso de esta autora, que puede localizarse en el feminismo liberal-social o, de una forma general, en el feminismo de la igualdad, el fin de la justicia es la eliminación de las diferencias.

3.2.2. *Justicia y política de la diferencia*

En *Justice and the Politics of Difference* (1990) I. M. Young presenta una propuesta que vincula la justicia con la política de la diferencia. Situándose en el terreno de los nuevos movimientos sociales, intenta desarrollar una teoría de la justicia política, normativa y emancipadora que toma como base la ética comunicativa de Habermas y otras tesis de los teóricos críticos, si bien con algunas reservas. Dichas reservas tienen que ver con su cuestionamiento de la lógica de la identidad que niega o reprime la diferencia, con la orientación postmoderna que critica el discurso unificante y la homogeneidad. Desde esta variante de la teoría crítica propone una reflexión normativa que está histórica y socialmente contextualizada, en tanto que modo de discurso que proyecta las posibilidades normativas no realizadas pero que

siente en una realidad social particular dada, en la que "la imaginación es la facultad de transformar la experiencia de lo que es en un proyecto de lo que debería ser". Como ella misma indica, sus reflexiones sobre la política de la diferencia tienen su origen en las discusiones que se dan en el movimiento de mujeres sobre la importancia y la dificultad de reconocer las diferencias de clase, raza, etnicidad... Esta discusión es la que le ha llevado a moverse del centro exclusivo en la opresión de las mujeres a intentar comprender también la posición social de otros grupos oprimidos. El punto de partida filosófico de este libro, nos dice, está en las demandas sobre la dominación social y la opresión en Estados Unidos. El objetivo explícito, en consecuencia, es desarrollar la teoría de la justicia que responde a la práctica política de los nuevos movimientos sociales, entre ellos el feminismo, demandas que, a su juicio, no son recogidas por las teorías de la justicia.

A partir de ahí elabora una concepción de la justicia política cuyos conceptos nucleares son los de dominación y opresión; las cuestiones de toma de decisiones, división del trabajo y la cultura son las realmente importantes en lo que a justicia social se refiere. En clara contraposición con las teorías de la justicia que, dice, responden a un paradigma distributivo. Este paradigma no se ocupa de aquellas cuestiones sino exclusivamente de la distribución, limitada básicamente a los bienes materiales, aunque en algunas versiones también afecta a bienes no materiales, tales como el autorespeto, los derechos o las oportunidades con lo que, sostiene, dichos bienes son "reificados", sin embargo, los derechos, las oportunidades, el poder son relaciones no cosas. Asimismo, estas teorías de la justicia se mueven en un nivel de abstracción y de generalidad, basándose en el ideal de imparcialidad, que excluye las voces o perspectivas de los grupos marginados. Se sustentan en una ontología social que no da cabida al concepto de grupos sociales. Siguen un ideal asimilacionista que implica negar la realidad o la deseabilidad de grupos sociales.

Así, la aproximación política a la justicia va a requerir, más que contratos hipotéticos, estructuras de participación real; crear espacios públicos en los que la diferencia de grupo, la representación de las distintas voces, sea reconocida, afirmada. Young va a defender, pues, una "ciudadanía diferenciada" en un ámbito público heterogéneo. La justicia no es posible mientras los grupos marginados permanezcan silenciados. No podemos tratar a los otros como iguales hasta que comprendamos cómo las prácticas existentes afectan a sus intereses más fundamentales. Debido a la parcialidad de nuestra propia experiencia, es imposible adoptar el punto de vista de los otros mediante un proceso abstracto de razonamiento, la imparcialidad así entendida es imposible, es una ficción idealista a la que contrapone la razón dialógica. El ideal de relaciones sociales y políticas que inspira a Young tiene que ver con la experiencia positiva de la vida en la ciudad, rechaza una visión romántica, localista o comunitarista, crítica la idealización del modelo de relaciones cara a cara y la mística de la comunidad que tiende a valorar y reforzar la homogeneidad; par-

te, por tanto, del modelo urbano de vida e, idealmente también, incorpora cuatro virtudes que representan la heterogeneidad más que la unidad: la diferenciación social sin exclusión, la variedad, el eroticismo y la publicidad. El concepto de un público heterogéneo lleva, a su vez, a dos principios políticos: *a)* que ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona debería ser forzada a la privacidad y *b)* que ninguna práctica social o institucional debería ser excluida a priori como un tema propio de expresión y discusión pública (Young, 1990: 120).

La propuesta de Young tiene importancia en tanto que afecta al alcance de la justicia, aquí se hace coextensiva con la política, no con la distribución. No obstante, nuestra autora insiste en que este desplazamiento no supone situar a la justicia social en el terreno de las preferencias o formas de vida de individuos o grupos, distingue entre justicia y vida buena, cuestiona tanto el liberalismo como el comunitarismo, incide en que la justicia afecta a las instituciones, refuerza su carácter estructural, remite al contexto institucional. Dicho contexto incluye, además del modo de producción, cualquier estructura o práctica, las normas y reglas que las guían, el lenguaje y los símbolos que median en las interacciones sociales mismas, en las instituciones del Estado, en la familia, en la sociedad civil, en el lugar de trabajo. Las cuestiones distributivas, por consiguiente, no quedan fuera, el alcance de la justicia se amplía y desplaza su centro a la opresión y la dominación: "la justicia se debe referir no sólo a la distribución sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades individuales y de la comunicación y cooperación colectivas" (Young, 1990: 137). La dominación y la opresión son las formas de la injusticia y, aunque se solapan, considera importante distinguirlas. La dominación se refiere a las condiciones institucionales que inhiben o impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. La democracia social y política es lo opuesto a la dominación. La opresión, según Young, tiene cinco caras: la explotación, la marginación, la falta de poder, el imperialismo cultural y la violencia.

En el capítulo 6 de su libro: "Los movimientos sociales y la política de la diferencia" aparece más desarrollada su manera de entender la "política de la diferencia". Oponiéndose al ideal de justicia que define la liberación como la trascendencia de la diferencia de grupo y que comporta un ideal asimilacionista, argumenta a favor de una definición de la liberación que adopta una versión de la política de la diferencia, incardinada en los nuevos movimientos sociales, y que descansa en la auto-definición positiva de la diferencia de grupo. Lo que está en cuestión es el significado de la diferencia social desde una perspectiva no esencialista, igualitaria que define la diferencia de una forma más fluida y relacional, es decir, la diferencia es vista como el producto de los procesos sociales. La igualdad, por tanto, se reconceptualiza para garantizar la participación e inclusión de todos los grupos. Dado que el logro de la igualdad formal no elimina la diferencia, se requiere el trato dife-

rencial para aquellos grupos oprimidos o desaventajados. Así, para promover la justicia social y política puede ser necesario algunas veces dar un trato especial a dichos grupos. La diferencia, pues, se afirma positivamente y conlleva la auto-organización de los grupos oprimidos. Un principio básico es que los grupos oprimidos necesitan organizaciones separadas que excluyan a otra gente, es decir, especialmente a los grupos privilegiados. Los grupos autónomos a pesar de sus riesgos, puesto que pueden generar nuevos privilegios y exclusiones, son necesarios y los peligros pueden corregirse si la diferencia se comprende de un modo relacional, como heterogeneidad, variedad o especificidad, rechazando la exclusión.

Young entiende que el movimiento de mujeres ha dado lugar también, como los demás movimientos sociales, a sus propias versiones de una política de la diferencia. Emplea la denominación de "feminismo humanista", "feminismo separatista" y "ginocentrismo" para dar cuenta del debate en el seno del movimiento feminista. El humanista es el que predomina en el siglo XIX y en el movimiento contemporáneo de mujeres hasta finales de los años setenta. Este feminismo se caracteriza por ser "ciego a las diferencias", identifica la igualdad sexual con tratar a hombres y mujeres según los mismos criterios y un trato igual. La androginia sería su ideal. Para Young, responde al ideal asimilacionista. Frente a éste, dice, se da un giro hacia la diferencia. El feminismo separatista, afirma, es la primera expresión del feminismo ginocéntrico. Crea grupos autónomos de mujeres, se basa en la autoorganización, crea una cultura de mujeres y da un impulso importante al desarrollo de instituciones y servicios específicos que han contribuido a mejorar las vidas de muchas mujeres. A finales de los años setenta, indica, se da realmente el giro ginocéntrico: las actividades y valores asociados tradicionalmente con la femineidad no son vistos en términos de victimización y de distorsión del potencial humano de las mujeres; dichas actividades y valores se revalúan, es decir, se procede a afirmar positivamente la diferencia. El fin ya no es la igualdad de participación de las mujeres como iguales a los hombres.

El movimiento de mujeres, como los restantes movimientos sociales, afirma la especificidad de grupo. Pero, de hecho, no son unitarios. Quiere esto decir que hay diferencias internas. Estas diferencias son las que propician las discusiones sobre la raza, la clase, la sexualidad; que se organicen foros y grupos de discusión, grupos autónomos de mujeres negras, latinas, lesbianas, que tendrían como grupo una voz distintiva para impedir el verse silenciadas por un discurso feminista general. Aquí encuentra Young el comienzo de modelos para el desarrollo de un público heterogéneo y de un pluralismo democrático cultural. La justicia y la política de la diferencia suponen, por tanto, que la diferencia no es una desviación de la norma. Y, aunque existe un amplio acuerdo en que nadie debe ser excluido de las actividades económicas y políticas por sus características adscritas, sin embargo continúan existiendo diferencias de grupos y ciertos grupos siguen siendo privilegiados. La cegue-

ra a la diferencia tiene consecuencias opresivas. La diferencia se traspasa ahora al terreno de la lucha política.

La justicia y la política de la diferencia responden a la necesidad del reconocimiento y de la representación explícita para los grupos sociales oprimidos, para lo que es preciso proporcionar medios institucionales, dado que las injusticias son también institucionales. Young pasa así a exponer qué entiende por grupo social, a diferencia de un agregado o una asociación y, asimismo, a diferencia de un grupo ideológico o de interés:

> Un grupo social implica, en primer lugar, una afinidad con otras personas, afinidad a través de la cual dichas personas se identifican mutuamente y a través de la cual otras personas las identifican a ellas. Un sentido de la historia particular, la comprensión de las relaciones sociales y de las posibilidades personales, su manera de razonar, los valores y los estilos expresivos de las personas están constituidos, al menos parcialmente, por su identidad grupal (Young, 1996: 109).

Se define, básicamente, por el sentido de identidad que tienen las personas. A partir de que algunos grupos sociales existentes son privilegiados y otros oprimidos se propone, para garantizar la representación y el reconocimiento efectivo de las distintas voces y perspectivas que están en desventaja u oprimidos un principio de representación de grupo, que cuente con mecanismos institucionales y recursos públicos en apoyo de tres actividades, a saber: autoorganización, análisis y expresión de cómo le afectan las políticas públicas, y tener "poder de veto" para las políticas que le afecten específicamente. Este principio no resuelve a priori los problemas, éstos no se resuelven desde la argumentación filosófica sino en el proceso político mismo; en el curso de la discusión política este principio ha de proponerse "como parte de esa discusión potencial", pero en ningún caso puede reemplazar esa discusión o determinar su resultado. En la versión de Young, el reconocimiento de las diferencias grupales afecta a capacidades, necesidades, cultura y estilos cognitivos y suscribe un "sistema dual" de derechos. Politizar el dominio de la justicia no lleva consigo el abandono del procedimentalismo y de los derechos. Sigue siendo necesario un sistema general de derechos iguales para todos, pero también son necesarios derechos y políticas específicas de grupo. La justicia, en efecto, tiene como cometido importante proteger a los vulnerables pero, asimismo, tiene que verse como un proceso de dar poder al débil. Se trata de ir a una sociedad en la que estos grupos no sólo estén protegidos en su vulnerabilidad sino que de hecho no sean ya más vulnerables.

La propuesta de Young es compleja y no está exenta de problemas. Una vez más, excede el cometido aquí emprendido examinarla en profundidad. El centro

de atención sigue siendo la política de la diferencia. N. Fraser en su comentario de la concepción de Young reflexiona sobre algunos aspectos que es importante tomar en consideración.

3.2.3. *Redistribución y reconocimiento: enfoques duales*

Fraser viene a coincidir con Young en que en la filosofía política y en las teorías de la justicia contemporáneas predomina una concepción distributiva que tiende a ignorar la política de la identidad tras el argumento, en principio, de que representa una forma de "falsa conciencia". Del mismo modo, señala, los teóricos del reconocimiento tienden a ignorar la distribución, como si la problemática de la diferencia cultural no tuviese nada que ver con la igualdad social. Young sería una excepción en este sentido, sería una de las primeras y más destacadas en dar cabida a ambas cuestiones en su teoría de la justicia, lo que, en palabras de Fraser significa, en atender a la redistribución y al reconocimiento. Es decir, mantiene una perspectiva bifocal. Examina los conceptos más relevantes empleados por Young y considera que en su aproximación al problema se recogen ambas demandas, tal es el caso de la definición de opresión. La explotación, la marginación y la falta de poder se sitúan básicamente en el ámbito de la economía política y el remedio sería la reestructuración radical de la división del trabajo. El imperialismo cultural y la violencia estarían del lado de la cultura y, propone Young, requieren una revolución cultural.

Ahora bien, objeta a Young, los aspectos culturales a los que directamente se dirige la política de la diferencia requieren una revolución cultural por la que las diferencias de grupo dejan de ser vistas como desviaciones de una norma y pasan a contemplarse como variaciones culturales. No hay, por tanto, que abolir las diferencias sino afirmarlas. Esta es, para Fraser, la versión distintiva y profunda de la política del reconocimiento –en una línea cercana a la de Ch. Taylor– y tiene como resultado que en la propuesta de Young predomine el paradigma cultural y se deje sin resolver las tensiones que operan entre la dimensión cultural y la economía política. El concepto de grupo social que emplea es bipartito; sin embargo, al colapsar todas las distinciones conceptuales en un modelo único de afinidad de grupo, de nuevo, privilegia el modelo de grupo social basado en la cultura, esto es, está tomando como modelo el grupo étnico propio de Estados Unidos.

Aplicado al caso de las mujeres como grupo oprimido, Fraser plantea sus dudas de que las mujeres constituyan un grupo en el sentido de Young, a saber: el sentido de una conexión sentida de experiencia compartida o afinidad. El problema de las mujeres no es exclusivamente cultural, requiere reconocimiento pero también redistribución. En el caso del género, como en el de la raza, la política de la dife-

rencia que sigue el modelo de la etnicidad no es aplicable, se necesitan ambos remedios para "superar un complejo de opresión que es múltiple y está múltiplemente enraizado" (Fraser; 1997, 202). Las dificultades, pues, surgen de las interferencias y las tensiones reales que aparecen cuando se intenta tanto abolir como afirmar la diferencia simultáneamente. Fraser se muestra partidaria de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento que adopta como punto de partida la constatación de que la política de la diferencia no es siempre aplicable, o al menos no lo es tan globalmente como parece sugerir Young. Esta teoría crítica del reconocimiento identifica y depende sólo de aquellas versiones de las políticas culturales de la diferencia que se pueden sintetizar con la política social de la igualdad.

Volviendo sobre la historia del debate feminista, Fraser insiste en que Young opera con una contraposición reductiva entre el ideal asimilacionista y la política de la diferencia; sin embargo, no son las únicas posibilidades. Distingue entre cuatro actitudes hacia la diferencia: 1) la que Young denomina humanista y cuya respuesta política requiere la abolición de las diferencias; 2) la ginocéntrica, en la que las diferencias no se alaban en tanto que diferencias sino que deberían ser universalizadas y extendidas a todos; 3) la diferencia como variación cultural. Las diferencias manifestadas por grupos diferentes no son superiores o inferiores sino simples variaciones. Ni se eliminan ni se universalizan, son afirmadas y son expresiones valiosas de la diversidad. Ésta, dice, es la posición de Young; 4) hay, ésta es la de Fraser, diferentes clases de diferencias. Esta perspectiva contempla una visión diferenciada de la diferencia que implica hacer juicios normativos sobre el valor relativo de las normas, prácticas e interpretaciones, juicios que unas veces conducirán a eliminar las diferencias, otras a su universalización y otras a su disfrute (Fraser, 1997: 203-204).

La tarea, según Fraser, radica en integrar los ideales del paradigma de la distribución con lo que hay de genuinamente emancipatorio en el paradigma del reconocimiento. El reconocimiento pasa a contemplarse como un asunto de justicia y no de autorrealización. Esto es, su propuesta de una teoría bivalente de la justicia. Estableciendo cinco contrastes entre la política del reconocimiento y la de la distribución y examinando los colectivos que hoy sufren injusticias, afirma:

> Todo parece bastante sencillo en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Al tratar las colectividades que se acercan al tipo ideal de la clase obrera explotada, nos encontramos con injusticias que requieren remedios distributivos. Lo que se necesita es una política de redistribución. Al tratar de colectivos que se acercan al tipo ideal de la sexualidad despreciada, por el contrario, nos encontramos con injusticias de un mal reconocimiento que requieren remedios de reconocimiento. Aquí lo que se necesita es la política del reconocimiento (Fraser, 1996: 26).

Al alejarse de los extremos, sin embargo, lo que se muestran son formas híbridas, son los casos difíciles, es decir, "colectividades bivalentes" que precisan de ambas políticas a la vez: el género es una de ellas, pero no la única. Un enfoque bipolar aconseja no considerar los ejes de injusticia individualmente sino en sus intersecciones, dado que nadie es miembro de una sola colectividad. Lo que sugiere Fraser es que "la necesidad de una política de redistribución y de reconocimiento de doble enfoque no se presenta solamente de forma endógena, tal como sucede dentro de una colectividad bivalente única, sino que también surge de modo exógeno, a través de colectividades interseccionadas" (Fraser, 1996: 31). Hay que tener en cuenta, además, que la distinción entre reconocimiento y redistribución, entre injusticias culturales e injusticias socioeconómicas, es una distinción analítica, en la práctica están interrelacionadas. Subraya, pues, la importancia del enfoque bipolar frente a la disociación y la necesidad de desarrollar una teoría bivalente de justicia. Esta empresa conlleva: *a)* cuestiones normativo-filosóficas, relativas a la relación entre la justicia del reconocimiento y la de la distribución; *b)* teórico-sociales, sobre la relación entre la economía y la cultura; y *c)* político-pragmáticas, que se refieren a las tensiones prácticas que surgen de los esfuerzos políticos por promover redistribución y reconocimiento simultáneamente (Ibíd.; 31). El desarrollo y examen detenido de estas cuestiones, así como la propuesta concreta de esta autora, están una vez más fuera del alcance de esta exposición. Para finalizar, no obstante, conviene prestar atención a algunas de las conclusiones a que llega Fraser en una última versión de su propuesta, a saber, que el dilema reconocimiento/redistribución es real por más que, desde el punto de vista teórico, se entienda como una antítesis falsa y pueda llegarse a atisbar su resolución. Lo mejor que se puede hacer es tratar de suavizar o minimizar el dilema ante los conflictos entre redistribución y reconocimiento siempre, naturalmente, que se requieran ambos simultáneamente. En términos generales su propuesta se decanta por la defensa del socialismo en la economía y de la desconstrucción en la cultura, al menos en lo que al género y la raza se refiere (Fraser, 1997: 31-33).

A modo de conclusión, pueden establecerse algunas ideas generales. En primer lugar, el multiculturalismo se piensa de muchas maneras. En el contexto de la filosofía política actual se presentan diferentes versiones. En sus variantes críticas o normativas conduce a problemas de justicia que no se resuelven sin más en términos de injusticia cultural o simbólica, es decir, de reconocimiento. Obliga, no obstante, a afrontar el reto de las diferencias sin caer en esencialismos, culturalismos o simple multiplicidad. En segundo lugar, reconocer y asumir dicha tarea requiere desarrollar principios normativos, no únicamente politizar las diferencias, en el marco de una teoría crítica, de un discurso público de la justicia social y política que, por tanto, amplíe su alcance. En tercer lugar, conviene tener presente lo que hay de específico en este debate, es decir, lo que es propio de Estados Unidos y que res-

ponde a los problemas de individualismo y multiculturalismo que allí se dan, dada la composición de su sociedad. De ahí también que el modelo predominante en muchos casos sea el de la etnicidad. En cuarto y último lugar, la justicia y la política feminista, la reflexión sobre el género, tienen su propia especificidad en un mundo y unas sociedades cada vez más multiculturales.

3.3. Bibliografía

Benhabib, S. (1995-1996): "Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea", *Laguna. Revista de Filosofía,* III: 161-175.

— (1996): "Desde las políticas de la identidad al feminismo social: Un alegato para los noventa" en Beltrán, E. y Sánchez, C., *Las ciudadanas y lo político.* Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid.

Fraser, N. (1995): "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la 'diferencia' en EE UU", *Revista de Occidente,* 173: 33-55.

— (1996): "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género", *Revista Internacional de Filosofía Política,* 8: 18-41.

— (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition.* Routledge. New York & London.

Herrera, M.ª (1996): "Multiculturalismo. Una revisión crítica", *Isegoría,* 14: 127-138.

Kymlicka, W. (1996): *Ciudadanía multicultural.* Paidós. Barcelona.

Okin, S. M. (1996): "Desigualdad de género y diferencias culturales", en Castells, C.: *Perspectivas feministas en teoría política.* Paidós. Barcelona.

Scott, J. W. (1992): "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October,* 61: 12-19.

Taylor, Ch. *et al.* (1993): El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". FCE. México.

Young, I. M. (1990): *Justice and the Politics of Difference.* Princenton University Press. Princeton, New Jersey.

— (1996): "Vida política y diferencia de grupos: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Castells, C.: *Perspectivas feministas en teoría política.* Paidós. Barcelona.

4

Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano"

4.1. Nuevos problemas, nuevos desarrollos del pensamiento

El feminismo –como reflexión teórica y como movimiento social– es hoy una realidad multifácetica y plural. Distintas clasificaciones han tratado de configurar un cuadro representativo de esta pluralidad. Esta característica debe ser considerada como muestra de su vitalidad y de su normal desarrollo en las complejas sociedades actuales. Un primer intento de clasificación diferenció cuatro tipos de feminismo: liberal, marxista, socialista y radical. Más tarde, se ha hablado de feminismos de la igualdad y de la diferencia. Desde la perspectiva de la inevitable diversidad, el ecofeminismo, tendencia surgida a finales de los años setenta, puede ser, entonces, entendido como el encuentro de la reflexión feminista con un nuevo movimiento social y una respuesta (tentativa, múltiple y aún en proceso de elaboración) a uno de los más acuciantes problemas de nuestro tiempo: la crisis ecológica.

Los cada vez más numerosos signos de inviabilidad del sistema actual de explotación de la naturaleza (desertización, cambio climático y su secuela de desastres "naturales", continua desaparición de especies animales y vegetales, presencia en los alimentos de sustancias tóxicas provenientes de abonos y pesticidas, deforestación y un largo etcétera) han dado impulso al ecologismo como nuevo movimiento social y han suscitado nuevos planteamientos filosóficos dentro de las corrientes tradicionales de la ética. Veamos algunos ejemplos de ello. Con Hans Jonas encontramos una redefinición del imperativo categórico kantiano en la "ética de la responsabilidad" que insta a obrar de tal manera que no sean puestas en peligro las

Agradezco a la Fundación Caja de Madrid el apoyo otorgado a mis recientes investigaciones sobre género y modernidad de las que este trabajo es deudor.

condiciones de vida futura de la humanidad en la Tierra. En la misma línea, numerosas organizaciones ecologistas han llamado a firmar un manifiesto por los derechos de las generaciones futuras. Desde una perspectiva utilitarista emparentada con la de John Stuart Mill, el australiano Peter Singer propugna el abandono del modelo productivista y consumista en una ética en que la vida buena es también la buena vida en sentido prudencial. En ese marco teórico, ya desde los años setenta, propone una ampliación de los límites de la comunidad moral más allá de nuestra especie. Inscribiéndose en la tradición inaugurada por Jeremy Bentham, Singer ve en la capacidad de sufrir la condición para ser objeto de consideración moral y plantea una ética ecológica y solidaria como la solución a la crisis de valores de la sociedad occidental. Su obra ha inspirado nuevos movimientos sociales que intentan cambiar nuestras actitudes de dominio incontrolado sobre los demás seres sintientes. Tom Reagan ha trabajado con este mismo objetivo planteando la extensión de los derechos morales (a la vida, a la libertad y a no ser torturados) a todos los seres vivos conscientes de sí con creencias, deseos y metas. Finalmente, recordemos que a estas derivaciones (todavía marginales y vanguardistas) de la Ilustración ha venido a sumarse en las últimas décadas la llamada *Deep Ecology*, emparentada con el pensamiento de la India. Su principal representante, el filósofo noruego Arne Naess, propugna el pleno desarrollo personal como identificación del yo *(self)* con la totalidad de las formas de vida del planeta *(Self)*. Tal fusión llevaría a defender cualquier elemento de la naturaleza amenazado por la brutal expansión de la civilización tecnológica, entendiendo esta actitud como una autodefensa.

El pensamiento feminista no ha permanecido ajeno a estos nuevos planteamientos e inquietudes. Es más, no se limitará a ser un simple eco o "aplicación al caso de las mujeres" sino que aportará perspectivas originales y, en algunos casos, llegará a autopresentarse como una alternativa más satisfactoria que evita ciertos problemas teóricos de las posiciones nombradas.

Conviene aclarar, sin embargo, que dentro del panorama general de corrientes feministas, el ecofeminismo es una posición minoritaria y marginada. Rechazado bajo el calificativo de "esencialista", no suele advertirse la variedad de sus teorizaciones. Sufre, así, dentro del feminismo, la suerte que éste tuvo hasta hace poco tiempo (y todavía tiene en muchos ámbitos): ser reducido a un esquema simplista e inaceptable. De esta manera, se pierde la posibilidad de confrontación con un pensamiento que desafía los a priori establecidos. Al respecto, Ursula Beer ha calificado la relación con la Naturaleza como "lo inconsciente" dentro de la teoría feminista.

El título que he dado a este trabajo –"Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de 'naturaleza' y 'ser humano'"– pretende subrayar la importancia que la reflexión ecofeminista (todavía en fase de desarrollo) tiene para la filosofía y la filosofía política en particular. Como observa María Xosé Agra en la introducción a la excelente compilación de textos ecofeministas anglosajones que ha

realizado (1997), "el ecofeminismo aporta elementos interesantes, en tanto que perspectiva crítica respecto al concepto de naturaleza y de los dualismos" y "se perfila como un proyecto ecopolítico" (1997: 20).

Así como hay diversidad de corrientes dentro del feminismo, en la actualidad también la hay dentro del ecofeminismo. Sin embargo, es justo recordar que los primeros posicionamientos al respecto fueron los del feminismo radical con teóricas como Mary Daly (*Gyn/ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, 1978), Susan Griffin (*Women and Nature: the Roaring Inside Her*, 1978) y Starhawk (*The Spiral Dance*, 1986), entre otras. Su perspectiva puede calificarse de esencialista ya que creen descubrir en las mujeres rasgos específicos que las emparentan más estrechamente que a los hombres con la Naturaleza. Más tarde, surgirán ecofeminismos socialistas y anarquistas que, criticando al anterior en ocasiones desde un enfoque constructivista, plantean la unión de mujeres y Naturaleza por padecer ambas una situación de opresión análoga. Entre sus representantes podemos citar a Carolyn Merchant (*The Death of Nature*, 1980) y Mary Mellor ("Eco-Feminism and Eco-Socialism: Dilemmas of Essentialism and Materialism", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, núm. 2, Jun., 1992). El neo-hegelianismo y "naturalismo dialéctico" de la *social ecology* de Murray Bookchin ha sido reinterpretado en clave ecofeminista por Ynestra King ("Feminism and revolt", *Heresies*, 4, (1), 1981). En "La camisa de fuerza del yo burgués. Razón instrumental y renuncia al impulso" (en Kulke, C., *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1988), Ursula Beer recoge y continúa la crítica a la dominación de la Naturaleza realizada por Adorno y Horkheimer. Por otra parte, e invirtiendo el movimiento que históricamente había seguido la teoría feminista (surgida en el norte, se expandía hacia el sur), una pensadora del Tercer Mundo conseguirá particular reconocimiento e influencia en el quehacer intelectual de los países más desarrollados. Nos referimos a Vandana Shiva (*Staying Alive. Women ecology and survival*, 1988), Premio Nobel Alternativo 1993, y su ecofeminismo anticolonialista fundado en la espiritualidad tradicional de la India.

En la actualidad puede, pues, hablarse de al menos dos corrientes principales: la espiritualista surgida del feminismo radical americano y a la cual viene a sumarse la posición de teóricas provenientes de otras culturas como Vandana Shiva; y la socialista desarrollada a partir de las teorías neo-anarquistas de Murray Bookchin o como versión feminista de la ecología socialista.

Aunque algunas autoras hablan de un ecofeminismo liberal, éste, en todo caso, no pasaría de ser una mera aceptación de la necesidad de tomar algunas medidas para evitar la acelerada degradación del medio ambiente. No posee teorización al respecto, lo cual no es casualidad ya que sus postulados reposan en un fuerte dualismo entre Naturaleza y Cultura. Históricamente, su reivindicación básica ha sido el reconocimiento de que las mujeres pertenecen al mundo de la cultura, ámbito

que les había sido arrebatado y prohibido injustamente. Sus esfuerzos fueron, por lo tanto, dirigidos hacia el ingreso en la esfera pública y el correspondiente desmarque con respecto a esa naturaleza que había sido experimentada como destino. El individualismo y una concepción del ser humano enfrentado a la naturaleza hacen muy difícil la aparición de una teoría ecofeminista liberal. Por otro lado, el carácter reformista de este feminismo le ha impedido, al menos hasta el momento, poner en tela de juicio el modo de explotación capitalista de la naturaleza. Desde el feminismo marxista, en tanto éste comparte la ideología productivista con el capitalismo, tampoco ha surgido un pensamiento ecofeminista. En cuanto al deconstructivismo postmoderno, su tendencia a reducir toda realidad al discurso conlleva una desmaterialización contraria a la ecología y al ecofeminismo. A ese respecto, señala Bárbara Holland-Cunz (1996: 273-274) que una obra como *Gender Trouble* de Judith Butler ha contribuido a la desaparición del concepto de sexo del par categorial género/sexo, procediendo a la negación absoluta de la materialidad humana temporal y espacialmente finita, provista de una lógica no exclusivamente social y con una conexión mediata con la naturaleza no humana. Frente a esta reducción, un ecofeminismo crítico implicaría un materialismo feminista que se opondría a los deconstructivismos desmaterializadores, cuidando de no caer en la ontologización del sexo.

A pesar de las enormes diferencias que separan las distintas teorías ecofeministas, Karen Warren (1987) destaca algunas tesis compartidas por todas sus corrientes:

a) Existe una relación entre la opresión experimentada por las mujeres y la sufrida por la Naturaleza.
b) No puede entenderse en profundidad ni la opresión de sexo ni la de la Naturaleza si no se tiene en cuenta su relación.
c) El feminismo, en tanto teoría y praxis, debe incluir una perspectiva ecológica.
d) A su vez, las propuestas frente a los problemas ecológicos deben asumir las reivindicaciones feministas.

En el artículo citado, K. Warren subraya también algunos elementos típicos de las teorías ecofeministas:

a) Crítica a los dualismos (mente/cuerpo, naturaleza/cultura, hombre/mujer, etc.).
b) Afirmación de la existencia de correspondencias entre todas las formas de opresión (sexismo, racismo, dominación de clase, de la naturaleza y del Tercer Mundo se hallarían íntimamente relacionados).
c) Internacionalismo, actitud anti-institucional y ética política de democracia de bases.

d) Importancia concedida a las vivencias y a la práctica política de las mujeres.
e) Reivindicación de la utopía.
f) Sensación de sobrevivir en condiciones patriarcales enemigas de la vida.

La descalificación del ecofeminismo por parte de la misma crítica feminista se debe, en primer lugar, al hecho de que gran parte de las feministas es aún indiferente al "problema de la naturaleza". Pero dejando de lado esta constatación, la primera y más evidente causa del descrédito es, como ya había apuntado, que se suele aplicar esta denominación a una sola de sus corrientes: la proveniente del feminismo cultural americano. La denominación de "cultural" alude a su exaltación de una contracultura específicamente femenina, separada de la de los hombres. Esta forma de feminismo, fruto de la evolución –o, para algunas de sus críticas, involución– del feminismo radical temprano de finales de los sesenta, se decanta por las tesis de la diferencia. Si el feminismo de la igualdad se esfuerza en mostrar lo que es común a hombres y mujeres, el feminismo de la diferencia subrayará aquello en que difieren. Evidentemente, y como no se dejó de observar desde la posición contraria, este procedimiento de insistir en las diferencias entre los sexos no era una novedad ya que había constituido la estrategia patriarcal por excelencia. Sin embargo, las feministas culturales procedían a una valoración inversa. Si tradicionalmente las características consideradas masculinas (racionalidad, competitividad, coraje, creación cultural, etc.) eran las más apreciadas, ahora se declararán superiores las reconocidas como femeninas (intuición, afectividad, cuidado de los demás, cercanía con la naturaleza, etc.). Esta solución al relegamiento de las mujeres, sus actividades y sus valores a un eterno segundo plano (no por casualidad Simone de Beauvoir había titulado su célebre obra *El segundo sexo*) presenta varios problemas. En primer lugar, desde un punto de vista dialéctico, las identidades de sexo no son entes pre-existentes a la relación, sino que son fruto de la relación misma. Pensarlas por separado, fuera de la relación que las constituye, implica una ontologización que no atiende a las mediaciones de la cultura. Si las virtudes femeninas son producto de la dominación, si son aquello que se permitió y fomentó en las mujeres porque era funcional, entonces su reivindicación misma puede ser una contradicción con los objetivos del feminismo. En segundo lugar, desde una perspectiva política, la aceptación de las características tradicionalmente asignadas, por más que ahora se hallen positivamente connotadas, entraña un grave riesgo: el conformismo, la perseverancia en roles impuestos pero ahora con el consuelo de quererlos. En palabras de Cèlia Amorós (1985: 155), la solución "estoica" de ser libre en las cadenas. Sólo nombra y otorga jerarquía quien tiene poder. Pretender nombrar y cambiar los valores desde la impotencia es puro voluntarismo.

Examinemos ahora el surgimiento del ecofeminismo más detenidamente y comparemos, con algunos ejemplos, las posiciones más contrapuestas en el proyecto de

unión de feminismo y ecología a efectos de dejar clara la diversidad existente, así como las ventajas y las limitaciones de los distintos puntos de vista.

4.2. De la fusión mística a la gestión económica razonable

La publicación de un artículo de Sherry Ortner en 1974 sirvió de enlace entre el feminismo radical y las inquietudes ecologistas. Buscando desde la antropología una explicación a la universal inferiorización de las mujeres, Ortner la halla en la estrecha relación que todas las culturas creen ver entre Mujer y Naturaleza. Dado que se considera superior la cultura frente a la naturaleza, la mujer y sus funciones son consideradas inferiores. El título del artículo era suficientemente explícito sobre la relación que a partir de ahí se establecería en la teoría ecofeminista: "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". Y afirmaba: "la mujer ha sido identificada con –o, si se prefiere, parece ser el símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya [...] la naturaleza en su sentido más general" (Ortner, 1979: 114). Si "cultura" es "conciencia humana y sus productos", es decir, sistemas de pensamiento y tecnología por los que se intenta controlar a la naturaleza, la identificación de los varones con la cultura les otorga un rango superior. La autora quería desentrañar la lógica subyacente a la universal desvalorización de las mujeres. Se trataba, pues, de una investigación sobre la motivación del sentido de "mujer" en cuanto símbolo asociado a la naturaleza. Apuntaba tres causas por las que se considera a las mujeres no como pura naturaleza, sino como "más próximas" a la naturaleza:

a) El cuerpo femenino y sus funciones reproductoras parecen atar más a las mujeres a "la vida de la especie". S. Ortner comparte las consideraciones de Simone de Beauvoir sobre las molestias y esclavitudes del cuerpo femenino. Menstruación, largos meses de embarazo, parto, etc., comprometen las fuerzas físicas dirigiéndolas a la reproducción de la especie y sustrayéndolas, así, a la realización personal. Como las mujeres son seres humanos y se sienten identificadas con el proyecto cultural de trascender la naturaleza, de alguna manera reconocen su desventaja y terminan aceptando la desvalorización de que son objeto; *b)* las funciones fisiológicas ligadas a la reproducción contribuyen a limitar su movilidad social al confinar a las mujeres en funciones y ámbitos relacionados con ella y considerados más cercanos a la naturaleza que a la cultura (la crianza es vista como tarea femenina debido al período de amamantamiento; además, la similitud de niños y animales y el continuo contacto de las mujeres con los niños facilita la asimilación de las mujeres con la naturaleza); *c)* las mismas características de la psique femenina,

más interesada por sentimientos, personas y cosas concretas, frente a la masculina, caracterizada por la tendencia a la abstracción, constituiría, a los ojos de la autora, el tercer factor en juego. Mientras que los varones se distinguirían por el distanciamiento, el individualismo y la objetividad en la presentación de sus experiencias, las mujeres plantearían estas últimas en términos interpersonales, subjetivos e inmediatos, sin mediaciones categoriales, buscando la "comunión" con los otros. En estas observaciones, Ortner se basa en los estudios de Chodorow para quien la estructura psíquica de los sexos no es innata sino un producto de la socialización explicable por las características universales de la estructura familiar que pone en manos de las mujeres la crianza de los hijos. En el niño, la identidad masculina se alcanza no sólo por medio de la separación de la madre sino por la represión de los rasgos de personalidad propios de esa figura nutricia. El yo masculino posee, por lo tanto, límites del yo más rígidos. Por el contrario, el proceso de individuación de la niña sólo exige la separación pero no la diferenciación de género. Por ello, el yo de las mujeres no se siente amenazado por las relaciones con otros sino por el alejamiento con respecto a ellos y, por lo tanto, no utiliza las abstracciones como medio defensivo.

Concluye Ortner que, por las razones expuestas, a la mujer se le atribuye una posición de mediación entre naturaleza y cultura. Dada la ambigüedad de tal posición, resultan explicables los casos en que la identificación es inversa. Se produce, por otro lado, un *feedback* entre las causas fisiológicas, sociales y psicológicas y la identificación de la mujer con la naturaleza. Por lo tanto, para que se produzca un cambio, habrá que cambiar tanto el nivel simbólico como el material, puesto que constituyen un círculo en el que se afianzan mutuamente. El artículo concluía con una llamada (muy beauvoiriana) a la participación de las mujeres en los procesos culturales de creatividad y trascendencia con el fin de ser reconocidas como parte de la cultura.

Posteriormente, estudios etnográficos demostraron que la oposición naturaleza/cultura no se da en algunos pueblos en la forma en que se concibe en la tradición europea. No parece ser, por tanto, una estructura inconsciente universal. Además, no siempre, cuando existe, está relacionada con la oposición de género (mujer/hombre) (MacCormack, 1980). La hipótesis de Simone de Beauvoir y Sherry Ortner de que la eternidad y la trascendencia eran concebidas como masculinas porque el varón, al no dar a luz, se había dedicado a crear objetos externos, símbolos y tecnología, será acusada de errónea universalización etnocéntrica, contraponiéndola con la concepción de eternidad por el linaje de las sociedades totémicas. En ellas, construcciones y artefactos son lo perecedero y, en cambio, lo eterno y trascendente es la cadena genealógica que une los miembros de la comunidad a los ancestros. Sin embargo, estas objeciones a los límites del trabajo de Ortner no significan su total refutación ya que, en todo caso, este célebre artículo señaló la

identificación mujer-naturaleza propia de la cultura occidental, poniendo en relación la dominación de la naturaleza con la del colectivo femenino. De ahí su importancia para el pensamiento ecofeminista.

Las primeras teóricas ecofeministas procederán a un reexamen de los dualismos mujer/hombre y naturaleza/cultura. Pero ya no tratarán de afirmar la pertenencia de la mujer al ámbito de la cultura sino que esta última será juzgada y denunciada por su carácter androcéntrico. Así, su representante más destacada, Mary Daly, se dedica en su libro ya citado a analizar el simbolismo a través del cual el patriarcado –constituido en la actualidad como "sociedad falotécnica"– consigue el dominio sobre las mujeres y sobre la naturaleza, procediendo a la negación de los valores de las mujeres y a la alienación del colectivo femenino. La contaminación producida por los mitos legitima la contaminación material del planeta. Entre las numerosas figuras del imaginario patriarcal que desfilan por esta obra, me referiré a una que estudia con gran sutileza: el par Apolo/Dioniso como las dos caras de un mismo dios patriarcal. Si Apolo es el orden masculino contrario a la Vida, la pasión necrofílica por la forma, por la técnica (razón, *logos*, cultura, represión de lo natural), Dioniso no es sino un simulacro de androginia. La supuesta feminidad natural de Dioniso exaltada por los que predican la revolución de los instintos (terapeutas, vanguardias de la liberación sexual, etc.) no es más que una máscara. Piden a las mujeres que encuentren su identidad abandonando su yo *(self)*, es decir, plegándose a un constructo del imaginario patriarcal. Las llamadas al éxtasis sexual son trampas para la aniquilación de las mujeres. La (pseudo) solución dionisíaca es la Solución Final (Daly, 1978: 67). Apolo marca límites para que Dioniso pueda tener el placer de transgredirlos. Para esta autora, todas las formas míticas (lo cual incluye también el cuerpo de conocimientos de las ciencias) y religiosas hegemónicas son distintas formas de la única religión que prevalece en todas partes: el culto al patriarcado. Basándose en el *Scum Manifesto* de Valerie Solanas, Daly afirma el carácter necrofílico del erotismo masculino. Esta seducción por la muerte se manifestaría en el tratamiento que una humanidad dirigida por varones aplica a la naturaleza. Guerras, envenenamiento del aire, del suelo y del agua, aditivos en los alimentos, iatrogenia de la ginecología, son algunas manifestaciones del odio a la vida, un extraño odio surgido, sugiere la autora, de la esterilidad masculina, de la imposibilidad de dar a luz. De ahí el fenómeno Frankestein o deseo de violar los límites de la naturaleza creando *cyborgs*, suplantando a las madres a través de la técnica.

M. Daly califica su obra de "libro extremista en una época suicida" (Daly, 1978: 17). En efecto, el tono exaltado de su discurso puede molestar los oídos académicos. Además, participa de una característica del feminismo cultural señalada por Raquel Osborne (1993: 105): narrar la historia como una sucesión de crímenes contra las mujeres sin matizaciones que harían sus tesis más equilibradas. La Gin/Ecología (opuesta a "ginecología" o control del cuerpo de las mujeres) se presenta como

un saber holístico que reconoce la relación con la naturaleza y como un proceso de conocimiento de aquellas "mujeres que eligen ser sujetos y no meros objetos de investigación" (Daly, 1978: 10). Afirma Daly que no llama al sacrificio para salvar el planeta. Esto último parece ser simplemente la consecuencia del desarrollo de la verdadera identidad femenina, una identidad desalienada. Haciendo referencia a la *Primavera silenciosa* de Rachel Carson, la "Casandra" de la crisis ecológica no suficientemente reconocida por los ecologistas, Daly habla de encontrar/crear una nueva primavera interior, una conciencia "ginocéntrica" y "biofílica" (neologismo creado a partir de "necrofílica"). Expresado bajo la forma de los mitos, se trataría de recuperar a Metis, la potencia femenina originaria aniquilada por Zeus, frente a la falsa conciencia colonizada y androcéntrica representada por Atenea, surgida de la cabeza del dios. El subtítulo de la obra, *The Metaethics of Radical Feminism,* alude a una voluntad de ir más allá de lo que la autora considera la ética patriarcal que opera con una "agenda oculta" de legitimación del poder establecido. Es metaética también porque "es más intuitiva" que la ética (Daly, 1978: 12). Si metaética es el estudio de las teorías éticas, *Gyn/Ecology* pretende ser una meta-meta ética. En la última parte del libro, el lenguaje se hace más místico, alquímico, poético. La celebración de la identidad recuperada nos trae algunos ecos rousseaunianos: es un retorno al estado de naturaleza de la buena salvaje gracias a la sororidad feminista que ayuda a destruir las máscaras de la civilización (patriarcal).

El principal rasgo compartido por las autoras de este ecofeminismo clásico es la idea de que existiría una capacidad de resistencia al tecnopatriarcado en el mismo cuerpo femenino y sus funciones: un erotismo no agresivo, igualitarista, que contribuiría al natural pacifismo y/o tendencias maternales que favorecerían una ética del cuidado extendida a la naturaleza. También otras ecofeministas, como la australiana Ariel Kay Salleh, afirman que las mujeres, por la experiencia de la menstruación, el embarazo, el parto y el amamantamiento poseen una conciencia de proximidad con la naturaleza mayor que los hombres.

Como ya había apuntado, este tipo de ecofeminismo –a menudo considerado el único– recibe numerosas críticas provenientes de distintos orígenes. Desde el feminismo liberal, se rechaza la identificación de la mujer con la naturaleza, insistiéndose, por el contrario, en la pertenencia de la mujer, en tanto ser humano racional, al mundo de la cultura. La lucha por obtener la igualdad es vista, justamente, como el acceso a la esfera pública de la cual las mujeres han sido injustamente excluidas. Admitir una peculiar relación con la naturaleza sería aceptar una imagen patriarcal, aquella misma por la que se legitimó la exclusión. El biologismo y las tendencias místicas de las clásicas del ecofeminismo tampoco son lo más apropiado para provocar el entusiasmo de un feminismo racionalista. El separatismo del feminismo cultural del que surgen estas pensadoras ecofeministas también recoge numerosas críticas por su esencialismo y su, en ocasiones, auténtica demonización del

varón (Osborne, 1993: 149-162). Por otro lado, pretender invertir la valoración, no cambia el estatus real del colectivo femenino. Sólo añade un trabajo más a las oprimidas ya que, ahora, su esencia misma las destinaría a ser salvadoras de la humanidad y del planeta. Es decir, seguir ocupándose de los demás pero esta vez en una misión soteriológica dignificada y autodefinida como feminista en el marco de un nuevo realismo de los universales (Amorós, 1997: 396). Desde el mismo ecofeminismo se ha denunciado el carácter simplista de las teorías surgidas del feminismo cultural, con el nombre de "feminismo de la inversión acrítica" (Plumwood, 1995: 31-34). El mistificador "angel del hogar" victoriano tendría en él una nueva configuración como "angel del ecosistema". La calificación de "inversión acrítica" se debe a la falta de cuestionamiento que puede percibirse en tales teorías con respecto a algunos de los supuestos fundamentales del pensamiento occidental, es decir, la oposición entre Naturaleza y Cultura, la identificación de la Mujer con la Naturaleza y del Hombre con la Razón. Al intentar producir el cambio únicamente a través de la inversión de la jerarquía entre Mujer-Naturaleza y Hombre-Razón-Cultura, continúan aceptando los dualismos que es necesario superar, cayendo en el esencialismo y el biologicismo. La exaltación de las cualidades femeninas no reconoce que éstas son producto de la falta de poder y que no pueden constituirse sin más en alternativa de liberación.

Como ya había señalado, el ecofeminismo espiritualista contaba entre sus representantes más destacadas a una teórica del Tercer Mundo, Vandana Shiva. A pesar de que la obra que la hizo famosa –*Staying Alive* (publicada en inglés en 1988 y traducida al castellano con el título de *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo* en 1995)– apela a epistemólogas feministas como Evelyn Fox Keller y Sandra Harding para analizar las características de la ciencia desarrollada con la Modernidad, su tesis principal se apoya en el pensamiento tradicional de la India. La autora pone de relieve la enorme diferencia existente entre la concepción de la naturaleza propia de la cosmología hindú y el mecanicismo reduccionista de la ciencia y tecnología occidentales.

Shakti, el principio femenino o energía dinámica, se manifiesta en la *Prakriti* o naturaleza animada e inanimada. La unión de *Prakriti* con *Purusha*, el principio masculino, da lugar al mundo. *Prakriti* es activa, poderosa y productora de toda la diversidad de formas de lo existente en el mundo. Estas formas no ocupan compartimentos estancos sino que se hallan en mutua relación: ríos, bosques, animales, ser humano. En tanto fuente de todo lo creado es adorada como *Adi Shakti* o "poder primordial". La unión de mujer y naturaleza se produce en el nivel simbólico (principio femenino) y también en el material ya que son las mujeres las encargadas de las tareas de subsistencia y las que poseen los conocimientos de silvicultura necesarios para que la naturaleza siga produciendo armoniosamente. En este último punto, Shiva recoge la idea de María Mies de que las mujeres poseen parti-

culares vínculos cooperativos con la naturaleza: mientras que los varones tratan a la naturaleza externa y a su propio cuerpo de manera instrumental, las mujeres, tanto en sus tareas reproductivas como en las de subsistencia cotidiana, se sentirían parte de un inmenso proceso de producción de vida.

V. Shiva establece una conexión entre el colonialismo y la progresiva sustitución de la compleja concepción de la *Prakriti* por la empobrecedora noción científica de materia. De *Terra Mater* a materia prima hay un mismo proceso de colonización, alienación, explotación de la Naturaleza, crisis ecológica y marginación de las mujeres. En efecto, los métodos científicos de producción para el mercado han sido introducidos a través de créditos y programas de ayuda dirigidos a los varones cabeza de familia. Despreciando los conocimientos de las mujeres, los "expertos" occidentales aconsejaron suplantar las especies autóctonas, consideradas sin valor comercial, por otras, por ejemplo eucaliptus, que en poco tiempo produjeron la desertización. Los créditos sirvieron para comprar semillas manipuladas genéticamente con vistas a resistir los pesticidas que vendían, como por casualidad, las mismas multinacionales de semillas. Erosión del terreno, inundaciones, deudas de los campesinos, envenenamiento del suelo, empobrecimiento de las mujeres y consecuente aumento del desequilibrio de poder dentro de la familia a favor de los hombres fue el resultado de los que la autora llama "la muerte del principio femenino". Como ejemplo paradigmático de la resistencia ecofeminista anticolonialista, Shiva presenta el movimiento de mujeres Chipko. Este grupo, surgido a finales de los años setenta en el norte de la India, se inspira en el pensamiento de una discípula de Gandhi, Mira Behn y su seguidora, Sunderlal Bahuguna. Las mujeres del movimiento Chipko han luchado contra la avidez económica de quienes impulsaban la comercialización de los bosques del Himalaya, hasta ese momento de propiedad comunal. Para lograr la preservación de los árboles, no dudaban en atarse a ellos y montar guardia en el bosque mientras discutían sobre el papel de las mujeres en la sociedad y leían textos sagrados sobre la naturaleza como todo orgánico. Su lucha, coronada a menudo por el éxito, las llevó a enfrentarse a sus propios maridos que apoyaban la explotación comercial, atraídos por la promesa de dinero o, en palabras de Shiva, "colonizados por el sistema, cognoscitiva, económica y políticamente" (Shiva, 1995: 126).

Vandana Shiva critica el ecofeminismo de las clásicas por considerar que es esencialista en tanto acepta, en última instancia, el dualismo occidental de género (violencia masculina versus pasividad femenina) y termina, así, promoviendo el enfrentamiento entre hombres y mujeres. Para Shiva, la cultura de la muerte, homogeneizadora, destructora de las diferencias, dirigida por el culto al dinero no es un producto de las tendencias eróticas tanáticas masculinas sino algo propio de la modernidad, de un mercado y una tecnología que, con la globalización, dominan ahora el mundo entero. En consecuencia, no se trata, como quería Marcuse, de

"feminizar la sociedad", sino de que ambos sexos compartan "la categoría no patriarcal y sin género de no violencia creativa" (Shiva, 1995: 95). Recuperar el principio femenino implica la liberación no sólo de las mujeres sino también de la naturaleza, así como la descolonización en las culturas no occidentales. Además, –y aquí podemos percibir ecos frankfurtianos– permitirá la liberación del varón pues éste "dominando la naturaleza y a la mujer ha sacrificado su propia humanidad" (Shiva, 1995: 96).

Aun reconociendo su innegable interés, puede aplicarse a las teorías de V. Shiva la observación que, con carácter general, hace María Luisa Cavana al ideal de una sociedad ecofeminista basada en el papel de las mujeres en las tareas de subsistencia (como productoras en las sociedades agrarias y como consumidoras en las industriales): no pone en entredicho los roles tradicionales de género, idealiza sociedades no europeas en las que las mujeres están oprimidas y sólo ve en la Ilustración la cara ideológica del capitalismo y del colonialismo sin reconocer el potencial emancipatorio de las ideas de libertad e igualdad de esta revolución del pensamiento europeo (Cavana, 1995: 113-114).

A pesar de que Vandana Shiva intenta evitar la identificación del principio femenino con las mujeres, otra teórica de la India, Bina Agarwal, encontrará en su obra un defecto compartido con el ecofeminismo esencialista: hablar de las mujeres sin diferenciar clases, razas o etnias, es decir, sin atender a otros tipos de dominación que no sean los de género. Este reproche, proveniente del feminismo socialista, ha sido una constante frente a la tendencia a considerar a las mujeres como un colectivo unido por la pertenencia de sexo. Aunque Shiva desarrolla sus teorías a partir de la experiencia de grupos de mujeres rurales del norte de la India, las considera válidas para el conjunto de las mujeres del Tercer Mundo. Sin embargo, reconoce Agarwal –no en vano es profesora de Económicas en el Instituto del Crecimiento Económico de Nueva Delhi– que Shiva constituye un paso adelante con respecto al ecofeminismo espiritualista porque no se detiene en el nivel de análisis puramente simbólico sino que estudia el vínculo material no biológico que une a las mujeres del Tercer Mundo con la naturaleza. En ese sentido, se acerca un poco al modelo que propone Agarwal para superar todo esencialismo: un "ambientalismo feminista" (Agarwal, "El debate sobre las relaciones entre género y ecología", en VV.AA. *Mientras tanto,* 65, 1996: 37-60). Este ambientalismo feminista estudiaría el tipo de interacción que las personas mantienen con la naturaleza. Tal interacción depende de la división sexual del trabajo y de la distribución del poder y de la propiedad según el género, clase, casta o raza. El especial lazo que ciertos grupos de mujeres sienten con la naturaleza se debe a su particular responsabilidad de género en la economía de subsistencia familiar. Si estas mujeres piensan holísticamente y en términos de interacción y comunidad, no se debe a características afectivas o cognitivas propias del sexo sino a la realidad material en

la que se hallan inmersas. Encargadas, por ejemplo, de buscar la leña para las tareas domésticas, perciben inmediatamente los efectos devastadores de la deforestación. Responsables del huerto, conocen a fondo las especies vegetales y el funcionamiento del ecosistema local. Es necesario, concluye Agarwal, plantear alternativas viables frente al modelo desarrollista responsable de la crisis ecológica. Estas alternativas tienen que atender tanto al equilibrio con el medio ambiente como a la mejora de condiciones de vida de las mujeres y de los pobres. Políticas de descentralización y participación de los grupos desfavorecidos en la toma de decisiones, diálogo de los "expertos" científicos con conocedoras/es del lugar (es decir, reconocimiento del saber tradicional), sustitución del monocultivo industrial por diversidad de semillas autóctonas y del cultivo de regadío por el de secano son, afirma, puntos de partida ineludibles para lograr los objetivos señalados. En cuanto al ecofeminismo espiritualista, sólo merece un juicio lapidario. "Por su incapacidad para afrontar explícitamente estas cuestiones político-económicas, el análisis ecofeminista no pasa de ser una crítica que no supone una amenaza para el orden establecido" (Agarwal, 1996: 59). ¿Nueva acusación de distracción pequeño-burguesa al pensamiento feminista?

Desde la Gin/Ecología de Mary Daly hasta la propuesta medioambientalista de Agarwal hemos ido de un extremo al otro del abanico de teorías que ponen en relación ecología y feminismo. Del análisis de la superestructura ideológica del patriarcado hemos pasado a la explicación infraestructural del surgimiento del ecofeminismo así como a una propuesta de cambio en las relaciones de producción que atiende a los desequilibrios de poder entre sexos y clases. ¿Qué hemos ganado y qué hemos perdido en el camino?

Hemos abandonado las tendencias esencialistas y las tentaciones místicas para instalarnos en un nominalismo que da cuenta de la sensibilidad ecológica de cada uno/a en términos de las relaciones sociales que configuran la conciencia. Parece, así, superada cierta ingenuidad epistemológica del feminismo radical. El interés crítico, que estaba excesivamente centrado en el nivel simbólico, pasa a ocuparse de la organización económica. Por otro lado, la dominación de género ya no aparece como la base de toda otra dominación sino como una más que se suma a las de clase, raza, etnia... El proyecto político separatista, considerado elitista e irreal, deja la escena para dar paso a una perspectiva de liberación de hombres y mujeres de los colectivos más castigados por el capitalismo industrial y por la división norte-sur. Se plantean alternativas realistas de desarrollo sostenible. Todo esto puede ser consignado en el "haber". Veamos ahora el "debe".

Junto con el espiritualismo ecofeminista ha desaparecido también la profundidad y agudeza de algunas interpelaciones del feminismo radical al pensamiento y la mitología patriarcales. Además, retroceso no menos notable, hemos vuelto al tradicional ámbito de crítica de la dominación intrasocial y hemos perdido la nue-

va sensibilidad ante la naturaleza, convertida otra vez en materia prima, en mero "recurso" (aunque ahora se lo considere no renovable y se hagan votos de cuidarlo con esmero, lo cual ya es un avance). La "naturaleza" se transforma en "medio ambiente", en simple telón de fondo que sólo adquiere valor como escenario ineludible de la historia de la humanidad.

Como destaca Barbara Holland-Cunz, apelar a mitos o a religiones heredadas conlleva una peligrosa carga de contenidos no deseables. Sin embargo, algo puede ser rescatado de las teóricas espiritualistas, en especial, la imagen del diálogo horizontal, democrático, con la naturaleza. Así, aunque la parte analítica de la obra de Vandana Shiva consistente en las explicaciones que da de la resistencia de las mujeres del Tercer Mundo en tanto productoras de subsistencia amenazadas son de gran importancia, "la dureza y certeza de la crítica nacen del énfasis espiritual" por el que el Primer Mundo es desenmascarado como "cultura de la muerte" (Holland-Cunz, 1996: 248). Por otro lado, agrega la ecofeminista alemana, las críticas que han recibido las espiritualistas acerca de su supuesto apoliticismo no son fundadas ya que la espiritualidad favoreció el compromiso político al facilitar una práctica apoyada en lo sensitivo y en la fantasía. Los actos ritualizados de protesta (antinucleares de Greenham Common, protectoras de los bosques Chipko, etc.) permitieron a las mujeres unirse en el sentimiento de ser portavoces de la naturaleza.

Al contraponer los extremos con el fin de hacer más notoria la diversidad, he esquematizado las propuestas existentes. Las elaboraciones inspiradas en el "naturalismo dialéctico" de Murray Bookchin apelan al continuo de la naturaleza sin fundamentación religiosa ni exaltación sacralizante, aunque se podría señalar en la filosofía idealista romántica subyacente una secularización de antiguas visiones místicas. Como ya he señalado, dentro de esta corriente destaca Ynestra King, autora que, por otra parte, realiza un interesante balance de las distintas aportaciones así como de los límites del feminismo liberal, socialista y radical con respecto a la conceptualización de las mujeres y la naturaleza (en M. X. Agra, 1997: 63-96).

También hay trabajos, como los de Carolyn Merchant que, desde una perspectiva socialista y que no se incluiría en el feminismo de la diferencia, estudian las transformaciones del imaginario filosófico sobre la Naturaleza y la mujer que acompañan los albores del capitalismo, viendo en el paradigma mecanicista la legitimación filosófica de la futura explotación intensiva industrial.

En el siguiente apartado examinaré la cuestión de si es posible un ecofeminismo que, sin renegar de lo mejor de la tradición ilustrada, conserve la audacia crítica de las teóricas espiritualistas. Lo haré al hilo del estudio de la, a mi juicio, principal contribución filosófica del ecofeminismo: la puesta en relación de la crítica al antropocentrismo con la crítica al androcentrismo.

4.3. ¿El ecofeminismo como Ilustración de la Ilustración?

¿Cómo articular un ecofeminismo no esencialista que nos provea de un esquema teórico para la crítica de la dominación de seres humanos y naturaleza y facilite la base para una práctica cooperativa entre los movimientos de liberación? Tal es la pregunta que se plantea la filósofa australiana Val Plumwood en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), obra calurosamente acogida por Nancy Fraser. En ella, la autora pretende desarrollar un ecofeminismo "altamente integrado" que reúna las aportaciones fundamentales del feminismo liberal, socialista y radical, procediendo, así, a superar las divisiones y enfrentamientos teóricos actuales.

Plumwood señala que entre las premisas de la cultura occidental figuran las siguientes: 1) lo femenino y la mujer=la naturaleza; lo masculino y el hombre= la razón, la cultura; 2) inferioridad de la naturaleza y de la mujer; superioridad de la razón y del hombre; 3) naturaleza y mujer como opuestos a razón y humano; naturaleza como opuesto a cultura. Para superar la lógica dualista de estas premisas, es necesario abandonar la conceptualización de la naturaleza como inerte, mecánica y pasiva y concluir que tanto hombres como mujeres son parte integrante tanto de la naturaleza como de la cultura. Para ello, debe procederse a la crítica de la lógica del Dominio que hunde sus raíces en la filosofía platónica y continúa en el cristianismo y el cartesianismo. Esta tradición filosófica se caracteriza por un profundo dualismo que implica el rechazo de aquello que se concibe como mera naturaleza. El cuerpo, la afectividad, la sexualidad, las emociones son considerados inferiores y femeninos. Lo propiamente humano (masculino) es aquello que no admite dependencia alguna con respecto al cuerpo, sus necesidades y la Tierra que nos sustenta. En Aristóteles, la legitimación del dominio sobre mujeres, esclavos y animales aparece claramente relacionada con el dualismo naturaleza/razón. La lógica del Dominio (histórica pero no esencialmente masculina) opera su colonización a través de dos elementos fundamentales: 1) negar la dependencia con respecto a lo oprimido (sea éste la mujer o la naturaleza); 2) negar que esa "naturaleza" tenga fines propios y un ser independiente. Su finalidad es determinada desde el exterior por el amo en función de su definición instrumental. En la actualidad, dadas las fuerzas tecnológicas desencadenadas, esta lógica conduce a la humanidad al suicidio colectivo por destrucción progresiva del planeta. La incapacidad de reconocer la dependencia impide, por el momento, avanzar hacia una "cultura racional orientada hacia la supervivencia", prefiriendo, por el contrario, una colonización agresiva basada en la explotación máxima y los beneficios económicos inmediatos. La propuesta de Plumwood no es renunciar a la razón sino reemplazar la forma que históricamente ésta ha asumido (lógica del Dominio) por otra más democrática, menos jerárquica y que incluya lo afectivo y lo corporal en la racionalidad: "Es evidente que una cultura racional orientada hacia la supervi-

vencia desarrollaría formas de racionalidad que propiciaran mutuas relaciones de apoyo entre los humanos y la Tierra. En la esfera de la sociedad humana, los mejores ejemplos de tales relaciones de mutuo apoyo se basan en el cuidado, la amistad y el amor. Desde este enfoque, la lógica agresiva de colonización e instrumentalización propia de la racionalidad del amo y la lógica (de explotación máxima) de la economía racional se manifiestan profundamente faltas de inteligencia e incluso irracionales como estrategias ecológicas de supervivencia." (Plumwood, 1993: 195). Frente a la "inversión acrítica" o revalorización absoluta de lo femenino propia del feminismo cultural y la alternativa contraria consistente en negar cualquier contenido al sujeto "mujer" ofrecida por el postestructuralismo, propone una afirmación crítica de la identidad femenina que rechace los rasgos conducentes a una pérdida de poder y acepte otros como "nutricia" o "empática" que, debidamente implementados, permitirían superar los dualismos razón/emoción, pasivo/activo y público/privado. Se trataría de una reconstrucción crítica de la identidad del colonizado. Su planteamiento tiene el atractivo de integrar las reivindicaciones de igualdad de Simone de Beauvoir, la crítica a la identidad alienada y a los dualismos como estructura de dominación desarrollada en las teorías de la descolonización de Memmi y en el feminismo negro y socialista, y la crítica al androcentrismo proveniente del feminismo cultural (aunque rechaza la propuesta separatista y el esencialismo que la fundamenta).

Por contra, su interpretación de la Ilustración me parece excesivamente simplificadora, en tanto ésta queda reducida a la razón instrumental. Bien es cierto que tal reducción puede ser justificada como atención exclusiva a sus líneas hegemónicas pero quizás sea importante rescatar y potenciar, como se ha hecho con el feminismo, una "Ilustración olvidada". En una labor cercana a este cometido, Barbara Holland-Cunz (1996) examina algunas conceptualizaciones de la naturaleza pertenecientes a teorías de la liberación (socialismo utópico, anarquismo, escuela de Frankfurt...), las cuales, me parece importante destacar, son herederas del revolucionario impulso ilustrado. De hecho, el pensamiento dialéctico desenmascarador de metafísicas del dominio al que apela Plumwood se inscribe en el legado ilustrado. Como vasto movimiento contra el prejuicio, la Ilustración tiene su cara emancipatoria que se traduce en el surgimiento de las democracias modernas, la abolición de la esclavitud, la lucha contra la superstición y el fanatismo religioso..., la aparición del pensamiento feminista moderno (Amorós, 1997) (recordemos los nombres de Poulain de la Barre, Olympe de Gouges, Condorcet, Mary Wolstonecraft...) y de un movimiento de mujeres (las Republicanas Revolucionarias) durante los acontecimientos de 1789.

¿Seremos capaces de radicalizar la razón ilustrada en su cara emancipatoria para superar la razón instrumental de dominación? Quizás el ecofeminismo tenga algo que decir al respecto.

Examinemos, pues, con ese objetivo, los dos aspectos filosóficos del ecofeminismo que, unidos, constituyen, en mi opinión, un desafío para la autoconciencia de nuestra especie, una Ilustración de la Ilustración que ya no podemos aplazar. Más allá de las propuestas de gestión razonable de los "recursos" (aunque sin negar su enorme importancia), me interesaré, pues, desde una perspectiva filosófica, por el ecofeminismo como pensamiento radical que propone la superación de dos sesgos fundamentales en la manera de comprenderse a sí misma de la especie humana: el androcentrismo y el antropocentrismo. Superar ambos sesgos implicaría una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano". A partir de ahora y hasta el final de estas líneas, utilizaré el término "ecofeminismo" en este sentido estrecho.

El androcentrismo o sesgo patriarcal de la filosofía, las ciencias humanas e, incluso para ciertas autoras, de la epistemología de las ciencias "duras", podría ser resumido como la confusión de lo masculino con lo propiamente humano o superior. Lo femenino es concebido como diferencia, alteridad, alejamiento con respecto a la norma. Algunos de sus efectos han sido la invisibilidad de las mujeres en la historia, su exclusión de ámbitos muy apreciados, la infravaloración de las actividades realizadas por mujeres (obsérvese, incluso, la devaluación de las profesiones cuando se feminizan), etc. (Cavana, 1995). La crítica al androcentrismo es una aportación fundamental del feminismo a las ciencias humanas.

El antropocentrismo fuerte es el prejuicio según el cual sólo tiene valor lo humano. Se basa en una definición de "ser humano" construida a partir del dualismo naturaleza/cultura cuya genealogía, por otra parte, posee implicaciones de género. Como ha señalado Ferrater Mora, este antropocentrismo es especieísmo, o prejuicio de especie. Con él se niega todo respeto moral a los seres vivos no humanos. Suele entenderse por antropocentrismo débil una posición que otorga valor a los seres no humanos según el grado de conciencia que posean. Podemos ejemplificarla con la ética de Peter Singer ya mentada. Se trata de una alternativa al biocentrismo moral fuerte de la Ecología Profunda que sostiene que cualquier forma de vida ha de ser respetada por igual. Coincidiendo en ello con Jorge Riechmann (1996) concibo aquí, la crítica al antropocentrismo desde un rechazo tanto del antropocentrismo moral fuerte como del biocentrismo moral fuerte el cual, por otro lado, tributario de tradiciones ajenas a la Ilustración, plantearía problemas insolubles al feminismo.

El antropocentrismo (fuerte) actualmente suele tomar la forma de mercadocentrismo (Hinkelammert, en Riechmann, 1996: 33). En su fase actual de aceleración e intensificación del comercio y la técnica, este antropocentrismo comienza a revelar sus efectos perversos para la misma especie. Los intereses humanos son identificados con los intereses del sistema económico y con el beneficio de unos pocos frente al desamparo de pueblos enteros, tal como hemos podido ver a través de la denuncia de Vandana Shiva. Por otro lado, el antropo-mercadocentrismo sig-

nifica también el expolio a las generaciones futuras de la humanidad que no dispondrán de los "recursos naturales" de que hoy gozamos.

En la tradición occidental, salvo contadas excepciones, androcentrismo y antropocentrismo han sido elementos constantes del discurso religioso y filosófico. No hay más que recordar el Génesis I: 24-28: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella." [...] "Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra."

Por un San Francisco, cientos de recordatorios de la jerarquía divina que instaura un abismo ontológico entre la humanidad y el resto de la creación. La adoración de un dios antropomórfico masculino (Daly, 1978), la inferiorización de la mujer en los motivos torales, en la narración de la creación y la Caída (García Estébanez, 1992), el dualismo exacerbado espíritu/materia que llevó a un desprecio del cuerpo femenino y de la naturaleza (Gómez Acebo, 1996) son algunos de los aspectos androcéntricos que han merecido en las últimas décadas la atención de teólogas y teólogos críticos. Resulta interesante señalar que las actuales teorizaciones de la Teología de la Liberación latinoamericana giran en torno a tres nuevos ejes: feminismo (igualdad entre los sexos en el seno de la Iglesia y consecuente acceso de las mujeres al sacerdocio), multiculturalismo (reconocimiento de las culturas indígenas sometidas) y ecología (sustitución de la explotación y el dominio por la colaboración respetuosa con la naturaleza).

La Ilustración puede ser considerada el paso de un paradigma antropocéntrico fundado en la teología a otro que ya no necesita la mediación divina. En el artículo "Enciclopedia" de esa gigantesca obra homónima del siglo de las Luces, Diderot, con su conocida afición al teatro, nos pinta claramente la nueva escena: "Sobre todo, no hay que perder de vista una consideración: si borramos al hombre o al ser pensante y observador de la faz de la Tierra, el espectáculo patético y sublime de la Naturaleza sólo es una escena triste y muda. El universo se calla, poseído por la noche y el silencio. Todo se transforma en una vasta soledad en la que los fenómenos no observados transcurren de manera oscura y sorda. La presencia del hombre hace interesante la existencia de los seres. [...] ¿Por qué no introducir al hombre en nuestra obra tal como está colocado en el universo? ¿Por qué no hacer de él su centro común?" Frente a las heridas narcisísticas del giro copernicano y de las primeras aproximaciones a lo que más tarde será el evolucionismo darwiniano, el antropocentrismo renovado adquiere carácter compensatorio.

Los teóricos del contrato apelaron al Estado de naturaleza para legitimar, en cada caso, la forma de gobierno que consideraban más adecuada, precipitando el final de las justificaciones teológicas del poder político. Pero este proceso de secu-

larización exigía también desarrollar nuevas legitimaciones de la dominación. En su repaso exhaustivo de los teóricos del contrato, Carole Pateman ha señalado la existencia de un contrato sexual implícito por el que se instituye el patriarcado moderno como contrato fraternal entre varones libres e iguales. Hobbes afirma en *De Cive* que el derecho sobre los animales no proviene del derecho divino positivo sino que se adquiere por la fuerza y que, por lo tanto, debe estar permitido "someter a los que se dejan domesticar y exterminar a todos los demás, haciéndoles la guerra perpetua" (cap. VIII). En *Investigación sobre los principios de la moral*, el escéptico y proto-utilitarista Hume se adelanta a algunas ecofeministas al reunir bajo una misma condición a los animales, las mujeres y los pueblos indígenas en su demostración de que el origen de la justicia no reside más que en la utilidad de los compromisos recíprocos. Estos sólo pueden ser útiles entre seres que posean la fuerza o poderes necesarios para resistir o vengarse ante una agresión. Aunque fueran totalmente racionales, tales criaturas indefensas "no podrían poseer ningún derecho ni ninguna propiedad", estarían a la merced de "la arbitrariedad de sus señores". Agrega Hume que, en numerosos países las mujeres viven "una especie de esclavitud" derivada de esta condición pero que, en otros, gracias a "la persuasión, la habilidad y los encantos" que poseen, consiguen "romper la unión" de los hombres y compartir sus derechos y privilegios. En el *Segundo Tratado*, al referirse a la cuestión de la propiedad privada, Locke sostiene que la naturaleza no tiene valor por sí sola, únicamente lo adquiere por la adición del trabajo humano, por lo tanto, es justo apropiarse de ella. Por su parte, en el afán de limpiar la razón práctica de todo residuo natural, Kant niega valor moral a los actos conformes al deber pero no motivados por el deber sino por el impulso benevolente, filantrópico. Estos sentimientos, centrales en la experiencia moral de las mujeres, según Carole Gilligan, no son más que naturaleza en el individuo y, por lo tanto, no tienen valor moral. Además, para el autor de la *Crítica de la razón pura*, las mujeres no podrán ser auténticos agentes morales por déficit racional. Kant excluye explícitamente a las mujeres del deber ser y de lo sublime (Posada Kubissa, 1992); lo cual puede ser más remediable que la ya citada negación del valor moral de los sentimientos, presentando, como diversas críticas feministas han hecho, los suficientes argumentos para probar la capacidad racional de esa mitad de la especie y las contradicciones del filósofo en este punto. En cuanto a los animales no humanos ni siquiera serán objeto de deber moral. Si el contractualismo hobbesiano, materialista, excluye del contrato y del respeto moral que de éste surge a quienes no pudieran establecer relaciones de reciprocidad (de mutuo beneficio o daño), el contractualismo kantiano, de inspiración religiosa, traza un círculo de aplicación de los deberes morales a partir de la noción de persona como fin en sí misma. En el debate ético actual, se ha señalado a menudo la dificultad de derivar una ética ecológica de cualquiera de estos dos contractualismos.

Si la teoría política y las oportunas delimitaciones del ámbito de la ética facilitaron un relevo laico a las más antiguas dominaciones, el nacimiento de la ciencia moderna tampoco fue inocente. El impulso de las teorías ecofeministas más recientes proviene de la epistemología de autoras como las ya nombradas Evelyn Fox Keller y Sandra Harding. Dice esta última: "Las reglas de la investigación científica son normas morales, del mismo modo que los principios que adoptamos para tomar decisiones en la vida social en general; por lo tanto, no debe sorprendernos descubrir concepciones masculinas de las relaciones que *deberían* existir entre el yo, los otros y la naturaleza en el método científico y en la racionalidad científica" (Harding, 1996: 117). Algunos estudios de historia de la ciencia han revelado la profunda imbricación de las categorías de género en la determinación de la metodología y el objeto científicos. Como demuestra Carolyn Merchant (1980), la célebre metáfora de Francis Bacon, autor del *Novum Organum*, torturar a la naturaleza para que revele sus secretos, se inspiró en los procesos contra las brujas y buscó legitimar el nuevo modelo científico experimental a través de la adhesión patriarcal a la violencia contra las mujeres. Para convencer de la necesidad de sustituir la cosmovisión organicista del Renacimiento, todavía vinculada a la magia, por el método científico se apeló al modelo de dominación del hombre sobre la mujer. La naturaleza debía ser "violada", "dominada". Más tarde, los favores serán correspondidos y la ciencia, en especial la medicina de los siglos XVIII y XIX, corroborará las creencias tradicionales de la natural servidumbre femenina con respecto a la especie y su correlativa inferioridad intelectual.

La ciencia moderna entendida como control, como dominación de un objeto que es construido, es decir, negado en su realidad compleja para ser reducido a unas pocas características relevantes para la finalidad de la investigación tiene sospechosas similitudes con la identidad masculina estudiada por las teóricas de las relaciones objetales: distanciamiento que facilita la manipulación sin complicaciones morales, pensamiento dualista que convierte al objeto de estudio en el otro al cual no le une ninguna relación afectiva ni ninguna dependencia. El ejemplo más sangrante de ello (y nunca mejor dicho) es la vivisección, es decir, la experimentación con animales vivos. Esta práctica suscitó la oposición de numerosas mujeres ya desde sus comienzos. Conviene destacar que las mujeres fueron las principales adversarias de la teoría de Descartes del animal-máquina. Según afirma el cartesiano Cailleau en su obra *El automatismo de los animales* (1783), incluso las más instruidas encontraron ridícula esta teoría, lo cual, afirma el autor, no le sorprende, dada la menor aptitud de las mujeres para los principios abstractos propios de la filosofía. Ya Spinoza, en el siglo anterior, se había opuesto a las consideraciones éticas con respecto a los animales afirmando que se fundaban en "vanas supersticiones", en "una misericordia propia de mujeres" y no en "la sana razón". Feministas racionalistas de la primera hora como Mary Wollstonecraft, Elizabeth Blackwell, Susan

B. Anthony, Lucy Stone y Elizabeth Cady Stanton se manifestaron a favor de un cambio en el tratamiento dado a los animales. Esta actitud puede ser considerada un antecedente de la crítica ecofeminista al antropocentrismo.

He trazado un panorama rápido del androcentrismo y antropocentrismo de la modernidad. Pero la Ilustración no es un simple reacomodo de antiguas relaciones de poder e instalación de otras nuevas sino que contiene en su seno una poderosa fuerza de impugnación de los poderes ilegítimos. Como ya he apuntado, el feminismo es fruto de la Ilustración en su vertiente emancipatoria. Por eso ha sido posible hablar de la ambigüedad de la Ilustración (Molina Petit, 1994). También cuenta en su haber la crítica al antropocentrismo fuerte como lo demuestra la reflexión de Jeremy Bentham en 1789, año emblemático, sobre la común capacidad de sufrir de los animales humanos y no humanos como fundamento de una necesaria extensión de los límites de la comunidad moral. El surgimiento de la ecología como ciencia y el reconocimiento por parte del príncipe y filósofo Kropotkin de la existencia de relaciones sociales de mutua ayuda en el seno de la naturaleza son contemporáneos (Holland-Cunz, 1996). El antropocentrismo o "antropolatría" ha sido fuertemente erosionado por la misma ciencia (que ha desechado la idea del hombre como *telos* del universo) y por la teoría política que nos ha habituado a pensar en términos de consenso y a rechazar la idea de señorío (Midgley, 1996: 100-101). Norberto Bobbio termina *Destra e sinistra* refiriéndose al feminismo y, para sorpresa de muchos, a los cada vez más frecuentes debates en torno a nuestra actitud con los animales como formas de un "grandioso movimiento histórico" de ampliación del principio de igualdad que definiría al pensamiento de izquierdas cuando éste se decide a "mirar más arriba y más lejos" (Bobbio, 1995: 175-176).

Por todas estas razones, considero que feminismo y ecologismo se nutren del ideal igualitario y de la lucha contra el prejuicio que caracterizaron las mejores expresiones de la Ilustración y son una prueba más de la capacidad de autocrítica de la razón. El feminismo permitió la comprensión del patriarcado como una realidad política, procediendo a denunciar la función ideológica de la naturalización de los sexos. Este triunfo del pensamiento crítico puede ser un modelo para descubrir que "naturaleza" es también una categoría política.

La inclusión en un proyecto ilustrado de esta reconceptualización de la naturaleza y de nuestra propia naturaleza puede ser acusada de etnocentrismo ya que otras culturas lograron un concepto y una relación con la naturaleza menos reduccionista y explotadora sin utilizar estas vías. Pero en Occidente el camino pasa, a mi juicio, por la radicalización de las potencialidades emancipatorias del proyecto de la modernidad, lo cual no excluye la contrastación con la mirada del otro, expediente crítico que bien conocieron y utilizaron los ilustrados del XVIII, atentos a los relatos de viajeros sobre culturas desconocidas.

No olvidemos que el irracionalismo no se ha caracterizado precisamente por su talante feminista, baste para ello citar a Schopenhauer. Renegar de la totalidad del legado ilustrado y, al mismo tiempo, proponer un ideal de liberación es caer en el criptonormativismo que agudamente descubriera Nancy Frazer en los escritos de Foucault. Las críticas de este filósofo a la modernidad estaban presuponiendo, sin reconocerlo, un lector que adhiriera al proyecto emancipatorio ilustrado. Por otro lado, el relativismo postmoderno que niega una lógica propia a la naturaleza (Holland-Cunz, 1996) puede ser considerado la suprema pretensión antropocéntrica de eliminación de cualquier residuo de realidad que no sea construida por el discurso.

¿Qué ofrecería un ecofeminismo crítico? En primer lugar, querría señalar que plantea alternativas a la crisis de valores de la sociedad individualista ligada al modelo liberal sin necesidad de recurrir a las tradiciones como propone el comunitarismo, solución esta última claramente peligrosa para las mujeres. Es evidente que el ecofeminismo se apoya en una ética de las virtudes. Ha bebido de las fuentes de la ética del cuidado de Carol Gilligan. Si evitamos posturas eliminacionistas, a mi juicio inadecuadas, la ética del cuidado que nos hace sentirnos responsables por la tierra entera –como confiesa una de las mujeres entrevistadas por Gilligan– debe convivir con una ética de la justicia "adecuada para la forma de vida de las modernas sociedades complejas" (Benhabib, 1992: 40). Pero la única manera de que esta "voz diferente" no siga siendo la "moral de las esclavas", como sospecha Catharine Mackinnon, será reivindicar la igualdad y entrar a formar parte de las estructuras de poder con la consiguiente pérdida relativa de impulso utópico (Amorós, 1997: 404). La redefinición filosófico-política del ser humano y de la naturaleza no podrá hacerse desde la pureza del retiro de unas pocas elegidas sino desde la tensión dialéctica de la participación contestataria. Aunque sólo fuera por ello, el ecofeminismo, como ética de la vida buena, ha de conservar la igualdad en su horizonte regulativo. Si la práctica genera las virtudes, la única manera de extender la ética del cuidado, multiplicando sus agentes, será que una verdadera igualdad en los roles sociales conduzca a los hombres a asumir responsabilidades del ámbito privado.

Además de satisfacer la demanda de valores con una propuesta laica y progresista en tiempos de hambruna ideológica y popularización de la angustia existencial, el ecofeminismo intenta responder al mayor desafío que ha enfrentado jamás la humanidad: su supervivencia en el momento en que las fuerzas desplegadas de la razón instrumental nos amenazan como un Golem que ya no aceptara órdenes de su creador. Y, elemento importante para un feminismo que pretenda ser internacionalista, implica una consideración especial para la situación de las mujeres del Tercer Mundo como primeras víctimas de la degradación ambiental. Como resultado de la integración de dos pensamientos críticos, feminismo y ecología, nuestra

autoconciencia como especie avanza hacia una consideración de la igualdad de mujeres y hombres en tanto participantes no sólo de la cultura sino también de la naturaleza. Queda atrás la categoría de otro asignado a las mujeres y a la naturaleza como legitimación de su subordinación y/o explotación sin límites. De la denuncia del androcentrismo de la cultura se pasaría –vía inclusión igualitaria de las mujeres en el mundo de lo público ya que, como he señalado, no es posible invertir los valores por simple decisión contracultural– a la integración en lo propiamente humano de los elementos depreciados y marginalizados ("femeninos"). Se abandonaría la razón del señorío que declaró la guerra contra la naturaleza, esa razón dominadora e instrumental, superando los dualismos mente/cuerpo, espíritu/materia, hombre/mujer, cultura/naturaleza.

A pesar del atractivo de tales promesas, quedan muchos interrogantes tanto sobre la fundamentación teórica como sobre la conveniencia política de articular respuestas unificadas. Dada la desvalorización de todo aquello que se feminiza, quizás sea políticamente más rentable para la ecología la imagen del guerrero del Arco Iris de Greenpeace que el lema de los Verdes "feminizar la sociedad". Hay amistades peligrosas, y no sólo para el feminismo. Desde la perspectiva de este último, surgen innumerables preguntas. ¿Podría existir una sociedad no antropocéntrica pero sexista? Me inclino a responder afirmativamente ya que éste sería el caso de un biocentrismo (fuerte) místico. ¿Podrían cumplirse los objetivos de igualdad feminista sin desactivar el mercado-antropocentrismo? (esta pregunta recuerda las antiguas polémicas sobre la relación entre capitalismo, revolución proletaria y feminismo). Quizás sólo en parte, para una élite más o menos numerosa de los países desarrollados. No alcanzarían a las mujeres del Tercer Mundo cuya producción de subsistencia se ve ya seriamente afectada por la crisis ecológica. Pero, aún para el caso de las mujeres del Primer Mundo, habría que hacer una matización. Continuarían con una identidad humana escindida propia de una civilización negadora de su base material y, por lo tanto, a medio o largo plazo, suicida. Por otro lado, la erotización de la "sexualidad maldita", el auge de la transgresión a la manera de Bataille (Puleo, 1992: 149-211) sería la oculta huella del rango inferior de las mujeres, el recordatorio en carne propia de que no se ha producido la reconciliación con la naturaleza.

Una vez desechada la particular relación biológica de la mujer con la naturaleza, ¿es suficiente justificación de una teoría unificada el motivo extra-teórico aducido por Holland-Cunz de que las mujeres sean inmensa mayoría en las bases del movimiento ecologista de todo el mundo? ¿Podría fundamentarse en el motivo intra-teórico que he examinado en estas líneas, es decir, en la implicación mutua de la crítica al androcentrismo y al antropocentrismo? En todo caso, parece claro que la construcción de una razón dominadora no puede entenderse sin una crítica de género. Estaríamos, entonces, ante una fusión teórica legítima similar al freu-

do-marxismo de la Escuela de Frankfurt. En relación a la Deep Ecology, señalaremos las agudas observaciones de dos ecofeministas australianas: Ariel Salleh y Val Plumwood. En un artículo cuyo título es muy significativo, "Deeper than Deep Ecology" (*Environmental Ethics 6,* 1984: 339-345, versión castellana en Agra, 1997: 53-62), Salleh denuncia la asunción acrítica de un pensamiento proveniente de culturas en que las mujeres se hallan fuertemente discriminadas. Por su parte, Plumwood muestra que la absorción de la naturaleza en el yo (modelo de identificación del *self* en el *Self)* es nuevamente una negación de la autonomía y de la realidad externa natural (Plumwood, 1992), esta vez a la manera de las tradiciones orientales.

Observemos que el propósito de desarrollar una teoría unificada tampoco tiene que suponer la fusión de los movimientos sociales que lo inspiran. Como certeramente ha advertido Cèlia Amorós, la Historia muestra que las fusiones han sido "alianzas ruinosas" para el feminismo. ¿Será el ecofeminismo un nuevo error de la proverbial vocación de servicio femenina? Liberadas del estigma de la naturaleza tras arduos esfuerzos por mostrar nuestra humanidad racional, ¿por qué no olvidar a los compañeros de prisión una vez fuera? ¿Las ecofeministas (y las feministas ambientalistas) serán nuevas versiones de Don Quijote, destinadas a terminar en sus hogares después de entregar generosamente su esfuerzo a causas perdidas? ¿Por qué empeñarse en arreglar entuertos de los que no somos las principales responsables? ¿Están los ecologistas dispuestos a integrar el feminismo en sus reivindicaciones como las ecofeministas lo están con las suyas?

En todo caso, parece que, por el momento, y mientras buscamos respuesta a todos estos interrogantes, ni todo feminismo será ecologista ni toda ecología feminista. Pero convendrá establecer un debate sereno que redunde en el enriquecimiento mutuo de los distintos puntos de vista. Como se ha subrayado desde la sociología, es conveniente para el feminismo poseer, junto a una corriente moderada, reformista y, actualmente, en parte reconocida a nivel institucional, alas radicales que impulsen el pensamiento y no teman adentrarse en la utopía. Sostengo que el ecofeminismo sería una de ellas.

Feminismo y ecología han transformado la escena política y social del siglo XX y lo harán aún más en este siglo. El diálogo de sus teorías no puede dejar de ser fructífero y muchas mujeres sensibles a la ecología verán expresadas sus convicciones profundas y encontrarán su propio lenguaje en ese feminismo que firma la paz con la naturaleza después de siglos de guerra sin cuartel de Occidente contra su base material originaria.

4.4. Bibliografía

Textos ecofeministas:

Agra, M.ª X. (comp.): *Ecología y feminismo*. Ed. Comares. Granada. 1997.
Daly, M. (1978): *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press. Boston.
Gómez Acebo, I. (1996): "El cuerpo de la mujer y la Tierra", en Navarro, M.: *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra).
Holland-Cunz, B. (1996): *Ecofeminismos*. Trad. Arturo Parada. Cátedra. Madrid.
Merchant, C. (1980): *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper & Row. New York.
Plumwood, V. (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge. London and New York.
Shiva, V. (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Trad. "Instituto del Tercer Mundo", Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez. ed. Horas y Horas. Madrid.
VV.AA. (1996): *Mujer y ecología: ¿una relación contra natura?* Número 65 de la revista *Mientras tanto*. Barcelona.
Warren, K. (1987): "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics*, vol. 9, n.º 1, Spring: 3-20.

Otras obras citadas:

Amorós, C. (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra. Madrid.
Amorós, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. Barcelona. 2.ª ed. 1991.
Benhabib, Sh. (1992): "Una revisión sobre las mujeres y la teoría moral", en Amorós, C. (dir.): *Feminismo y ética*, en *Isegoría*, n.º 6. CSIC. Instituto de Filosofía. Madrid, pp. 36-64.
Bobbio, N. (1995): *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Trad. Alessandra Picone. Taurus. Madrid.
Cavana, M.ª L. (1995): "Diferencia", en Amorós, C.: *10 palabras clave sobre Mujer*. Ed. Verbo Divino. Estela (Navarra).
García Estébanez, E. (1992): *¿Es cristiano ser mujer?* Siglo XXI. Madrid.
Harding, S. (1996): *Ciencia y feminismo*. Trad. Pablo Manzano. Ed. Morata. Madrid.
MacCormack, C. y Strathern, M. (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press. New York.
Midgley, M. (1996): *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing*. Routledge. London and New York.
Osborne, R. (1993): *La construcción sexual de la realidad*. Cátedra. Madrid.

Ortner, Sh. (1979): "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Harris, O., Young, K., *Antropología y feminismo*. Anagrama. Barcelona, 109-131.

Molina, P. (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos. Barcelona.

Posada Kubissa, L. (1992): "Cuando la razón práctica no es tan pura. (Aportaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant)", en Amorós, C. (dir.): *Feminismo y ética*, en *Isegoría* n.º 6. CSIC. Instituto de Filosofía. Madrid, pp. 17-36.

Puleo, A. H. (1992): *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*. Cátedra. Madrid.

Riechmann, J. (1995): "Animales humanos y no humanos en un contexto evolutivo", en Mosterín, J., y Riechmann, J.: *Animales y ciudadanos*. Ed. Talasa. Madrid.

Parte II

El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género

5

La noción de sujeto en el humanismo existencialista

5.1. La concepción de sujeto en la filosofía existencial de Simone de Beauvoir

En la filosofía existencialista, el sujeto se caracteriza por ser un permanente proyecto de ser, es decir, un ser abierto a la trascendencia, cuyo hacer consiste en superar continuamente su estado inicial, escapando de la inmanencia que es patrimonio propio de las cosas. Quiere decirse que no hay esencia humana alguna, como bien indica el rótulo de esta corriente filosófica. El ser humano comienza por no ser nada, el sujeto es lo que él se hace a través de la acción. Nos referimos con esta descripción fundamentalmente al existencialismo sartreano, cuya concepción es la más cercana y, al mismo tiempo, el punto de referencia para la filosofía de Beauvoir, de la que vamos a ocuparnos aquí.

En efecto, el sujeto de la filosofía existencialista, del que vamos a tratar, es el sujeto de la filosofía existencialista de Simone de Beauvoir, puesto que ha sido esta autora quien ha desarrollado una teoría feminista que incluye vías de emancipación para el sujeto mujer. Otros filósofos existencialistas, en la medida en que no se han ocupado del asunto, no precisan ser mencionados aquí; los ascendientes beauvoireanos, en todo caso, son Heidegger, Kierkegaard y Sartre.

En el existencialismo sartreano moral y ontología se imbrican hasta el punto de que en su proyecto de elaborar una moral, tal como aparece en los póstumos *Diario de la guerra boba* y *Cuadernos para una moral,* ésta es denominada moral ontológica. Sartre no culminó su proyecto y efectivamente estas obras póstumas tienen la forma de borradores previos a la elaboración sistemática. Sin embargo, Beauvoir sí escribió dos pequeños tratados de moral con un desarrollo sistemático; una moral a partir de los presupuestos ontológicos de *El ser y la nada,* que ella hace

suyos, pero con algunas modificaciones. Tales modificaciones, que la crítica al uso suele pasar por alto, son justamente de la mayor importancia para una teoría feminista del sujeto.

Como es sabido, Beauvoir nunca se definió como filósofa. Partiendo de una noción muy restringida del concepto, según la cual filósofo es el creador de un sistema, reservó este atributo exclusivamente a Sartre, sin tener en cuenta que por sus propios escritos filosóficos ella era merecedora también de esta denominación. Lo era siempre que entendamos el término en un sentido más amplio, de manera que podamos nombrar como filósofos no solamente a Aristóteles y a Kant sino también a Voltaire, Rousseau o Montaigne, por mencionar algunos con los que, como filósofa moral que fue, Beauvoir puede legítimamente parangonarse (López Pardina, T., 1998). Pero, en fin, en la pareja que formaba con Sartre, ella repartió así los papeles: Sartre filósofo, Beauvoir escritora *tout court,* y parece haber conseguido que el público en general y los redactores de diccionarios y enciclopedias en concreto se lo creyesen, pues en tales obras siempre viene definida como "escritora francesa..." y, desde luego, no figura en los diccionarios de filosofía. Es obvio, sin embargo, que fue también filósofa, y mejor filósofa que escritora de novelas si hubiera que pronunciarse al respecto. Sus primeras obras filosóficas son precisamente los mencionados tratados morales; el primero de ellos *¿Para qué la acción?,* escrito por encargo de un editor y el segundo *Para una moral de la ambigüedad,* alentada por un amigo. En ellos desarrolla una teoría del sujeto moral como sujeto situado que difiere de los planteamientos sartreanos.

En estos tratados no hay todavía una consideración de género, eso vendrá más tarde en *El segundo sexo.* Pero veamos cuál es aquí su planteamiento de la cuestión. En *Para qué la acción* se pregunta hasta dónde le es permitido al ser humano llegar en el cumplimiento de sus proyectos y también cuáles son los límites de nuestros proyectos como seres humanos y cuál el sentido moral de nuestras acciones en relación con los demás. Con respecto al primer punto Beauvoir afirma que sólo podemos identificarnos con aquello en lo que nos hemos comprometido. Sólo es nuestro lo que es cumplimiento de nuestro proyecto; algo es mío sólo si he luchado por ello. Con esto desarrolla la visión existencialista segun la cual es la conciencia –en la medida en que desea, en que quiere, en que hace proyectos, en fin– la que erige un mundo con significado. Proyecto y fin son la misma cosa y se definen desde el sujeto; y tienen el sentido que el sujeto les da. Por lo demás, los fines humanos son siempre finitos porque son los proyectos los que deciden los fines y aquellos forzosamente lo son; una vez que se han cumplido, el ser humano sigue proyectando. Así es su condición.

¿Cuál es el sentido moral de nuestras acciones en relación con los otros, con los demás? Hace aquí Beauvoir un análisis de la acción humana que implica una revisión de las nociones sartreanas de libertad y situación, con el resultado de que, a

diferencia de Sartre, para quien libertad y situación forman como el haz y el envés de una sola realidad ontológica que es la actividad humana, para Beauvoir la situación es algo que cae del lado de las posibilidades de la acción. De modo que la situación coarta o aumenta la libertad hasta el punto de que se puede establecer una jerarquía entre las situaciones.

Para Sartre la categoría de situación, tal como se expresa en *El ser y la nada*, está estrechamente relacionada con la de libertad, de tal manera que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Si la libertad es la autonomía de elección que encierra la realidad humana –*podemos* realizar nuestros proyectos– la situación es el producto de la contingencia del *en-sí* y de la libertad. No es algo que esté fuera del sujeto, porque siempre es redefinida por el proyecto y siempre, en cualquier situación, la conciencia es libre; la libertad no queda mermada por la situación. Así, si me propongo escalar una montaña y no soy una profesional de la escalada, soy tan libre como los profesionales, pues tengo la libertad de desplegar un esfuerzo mucho mayor que el de ellos aunque no llegue al mismo resultado: alcanzar la cumbre. Sartre lo explica diciendo que el "coeficiente de adversidad" es definido desde el proyecto o, lo que es lo mismo, la situación siempre es redefinida por el proyecto. Y en el caso extremo de una acción imposible, como librarme de las tenazas del verdugo, "la imposibilidad misma" de persistir en determinada dirección debe ser libremente constituida, ya que la imposibilidad viene a las cosas por nosotros, libremente. Sin embargo Beauvoir, que por entonces ya había mostrado sus discrepancias con Sartre sobre este concepto (Schwarzer, 1982: 113-114 y *EA.*, 628), nos habla en este primer ensayo de la libertad del sujeto y de las posibilidades que se le ofrecen para su cumplimiento, al hilo, precisamente, de la incidencia de los otros en las acciones propias. Así, la libertad constitutiva de cada sujeto, la libertad sin más, no tiene límites, es infinita; pero las posibilidades concretas que se le ofrecen son finitas y se pueden aumentar o disminuir desde fuera. Éste es el punto en el que los otros inciden en la libertad del sujeto; pueden favorecer o coartar su libertad. Como escribe en *¿Para qué la acción?:*

> No vale decir [como dicen algunos] que el parado, el prisionero, el enfermo son tan libres como yo [...] [porque] el miserable únicamente puede decirse libre en el fondo de su miseria. Yo, que no le ayudo, soy el mismo rostro de su miseria [...] haga lo que haga, existo ante él; estoy ahí, confundida con él, con la escandalosa existencia de todo lo que él no es, soy *la facticidad de su situación* [...]. La fatalidad que pesa sobre el prójimo somos siempre nosotros, la fatalidad es la mirada fija que posa sobre cada uno la libertad de todos los demás. (*P.M.A. suivi de P.C.*: 331. Cursiva nuestra).

De modo que "los otros", si bien no pueden incidir en el sentido de los fines del sujeto, que son elegidos libremente por él, sí pueden incidir con su actitud en

la configuración de su situación, la cual condiciona desde el exterior el alcance de sus fines. Así pues, Beauvoir, partiendo del concepto sartreano de situación, lo modifica acentuando el peso de los hechos, es decir, las afueras, el entorno en el ejercicio de la libertad y marca un hiato en el complejo sartreano libertad-situación. Entiende la situación como el "afuera" de la libertad, el contexto donde ésta ha de ejercerse o donde difícilmente pueda ejercerse, según los casos. De acuerdo con esta interpretación, el sentido moral de mis acciones en relación con los otros estribará en ser una apertura a su libertad, de modo que la moralidad de la acción de un sujeto vendrá dada por la cuantía en que libere la libertad de los otros. Si yo permito al otro ejercer en mayor medida su libertad, mi acción es, en ese plus, moral. Y viceversa, en la medida en que mi acción coaccione su libertad, mi acción será inmoral.

En el segundo tratado, *Para una moral de la ambigüedad,* vuelve a plantear la cuestión de la situación como algo que incide en nuestras acciones favoreciendo o frenando la libertad. Aquí explica de nuevo la diferencia entre libertad y posibilidad de ejercerla –distinción que se inspira en Descartes–, a propósito de la conciliación entre una idea de libertad como movimiento indefinido a través del tiempo y la existencia de límites para esa libertad. En relación con esto declara que hay situaciones en las que la posibilidad de realizar el proyecto es nula porque lo que nos planteamos es imposible, como en el caso de que alguien decida derribar un muro a puñetazos: caso límite que no tiene aquí más que un valor pedagógico. Ahora bien, hay otras situaciones *morales,* o situaciones que también llama *negativas,* en las que nuestros proyectos no alcanzan el resultado que esperábamos. Y no llegan a alcanzarlo porque la libertad ha sido constreñida por otra libertad humana. Este tipo de constricciones sólo se superan dando un contenido al rechazo en forma de acción positiva, por ejemplo como evasión, como lucha política o como revolución; entonces la trascendencia humana tiene como objetivo tanto la destrucción de la situación dada cuanto el futuro que se sigue de su acción destructora; de este modo reanuda su relación indefinida consigo misma. De modo que nos dice:

> [...] la libertad puede siempre salvarse, pues se realiza como desvelamiento de la existencia, incluso a través de sus fracasos [...]. Pero, por otra parte, las *situaciones* que desvela a través de su proyecto *no se muestran como equivalentes;* sitúa como privilegiadas las que le permiten realizarse como movimiento indefinido (*P.M.A.:* 46. Cursiva nuestra).

Así pues, en estos dos tratados ya se observa que, precisamente a la hora de desarrollar la moral existencialista, a la hora de dotarla de un contenido material (tarea que no llevó a cabo Sartre), ella introduce una modificación en los conceptos de cuño sartreano dando otro sentido a su significado, tal como declarará en sus *Memo-*

rias (*F.C.*: 98-99). Es una lástima que Beauvoir, a diferencia de Sartre, nunca teorizase sobre sus escritos filosóficos, pero da un seguimiento, en muchas ocasiones –y siempre para acentuar el peso de lo social– a los conceptos sartreanos, pero sin proporcionar referencias meta-teóricas. Sin embargo, algo nos ha dejado, aunque tímidamente expresado por aquello de no considerarse *la* filósofa, en sus *Memorias*. Un poco más adelente, también en *La fuerza de las cosas*, nos dice:

> No desapruebo mi preocupación por dotar a la moral existencialista de un contenido material; lo malo es que en el momento en que creía haberme liberado del individualismo, seguía, sin embargo, enredada en él. El individuo no adquiere una dimensión humana si no es por el reconocimiento del prójimo, pensaba; sólo que en mi ensayo la coexistencia aparece como una especie de accidente que cada existente debe superar. Este comenzaría por forjar solitariamente su proyecto y pediría después a la colectividad que se lo validase. Cuando lo que verdaderamente ocurre es que la sociedad nos impregna desde el nacimiento y es en su seno y en nuestra relación con ella como decidimos (*F.C.*: 628-629).

Reparemos en que esto lo escribe en 1960; pero es cierto que esta apertura a lo social, que se autoacusa de no poseer en 1946, es algo que se hace explícito en 1949 en *El segundo sexo* donde, otra vez sin dar ninguna explicación teórica de los conceptos que utiliza, nos declara que la perspectiva que adoptará para su estudio "será la de la moral existencialista". No se sabe si la suya o la de Sartre; pero nos percatamos de que es la suya en cuanto leemos el libro. Dos páginas antes nos advertía:

> [...] no es una misteriosa esencia lo que dicta a los hombres y a las mujeres la buena o mala fe; es su *situación* la que los dispone más o menos a la búsqueda de la verdad (*D.S. I*: 29. Cursiva nuestra).

En este punto hay que salir al paso de las interpretaciones que se han hecho de *El segundo sexo* desde el supuesto de que se asienta sobre la ontología de *El ser y la nada*, cuando lo que Beauvoir declara –y hace– es tomar la perspectiva de la moral existencialista, lo cual es algo bastante diferente. Y así, al no reparar en ello, algunas críticas de Beauvoir como G. Lloyd han interpretado que la caracterización beauvoireana de la mujer como "otra" la pone en un estado permanente de mala fe. La mala fe es, en la filosofía sartreana, un concepto ontológico-moral que designa una actitud del sujeto consistente en mentirse a sí mismo por no enfrentarse con la auténtica realidad. En el caso de la mujer como *otra* supondría, en la interpretación citada, aceptarse como un ser que no es capaz de realizar su trascendencia, es decir, aceptar el papel que los varones le adjudican, no asumiendo la responsabilidad de enfrentarse a la realidad como ser libre y ejercer su trascendencia.

Otras bien conocidas –por muy citadas por las feministas que han escrito más recientemente– como M. Le Doeuff, interpretan a Beauvoir como una filósofa bloqueada que no se atrevió a elaborar su propia filosofía –la cual arrancaría de Hegel y no del existencialismo– por su deslumbramiento ante Sartre y su amor dependiente de él (Le Doeuff, 1994). De manera que todas las diferencias que se observan en las obras de Beauvoir con respecto a la filosofía de Sartre serían debidas a que hacía un esfuerzo por encorsetar su verdadero pensamiento, que estaba enroncado desde 1940 con Hegel, en un marco existencialista, cual era el de la filosofía de moda en Francia y, sobre todo, la filosofía de su adorado Sartre.

5.1.1. *Desarrollo de la concepción del sujeto en* El segundo sexo

Pero, vayamos por partes, y pasemos a exponer primero cuáles son los presupuestos filosóficos generales de *El segundo sexo*, cuál es el uso que hace allí del término "situación" y de qué manera es concebido el sujeto en función del género.

En la Introducción de esta obra, después de declarar que se atendrá a la perspectiva de la moral existencialista, hace Beauvoir una enumeración de los principios en los que se basa esta moral ontológica, los cuales transcribimos:

1. Todo sujeto se afirma como trascendencia a través de proyectos.
2. El sujeto no realiza su libertad sino mediante una perpetua superación hacia otras libertades.
3. No existe otra justificación de la existencia que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.
4. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia hay degradación de la existencia en *en-sí*, de la libertad en facticidad. Esta caída *es una falta moral si es consentida por el sujeto;* si le es *infligida, toma la figura de la frustración y la opresión. En ambos casos es un mal absoluto.*
5. Todo individuo que se cuida de justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse.

De estas cinco premisas, todas menos la cuarta son acordes con lo que hemos explicado hasta ahora acerca de la moral existencialista. Sólo la cuarta nos muestra más explícitos los planteamientos que Beauvoir había hecho en sus tratados morales. Allí había apuntado ya que la coacción a nuestra libertad venía también de los otros. Aquí llama a esa coacción *frustración* y *opresión*. Repárese en que hay dos maneras de no realizar la trascendencia que como seres humanos nos corresponde; la *mala fe* –caída consentida por el sujeto– y la *opresión-frustración* –caída infligida por el prójimo–. En esta segunda parte de la premisa está la clave para

comprender la experiencia vivida de las mujeres que se analiza en *El segundo sexo*. Efectivamente, la caída le puede ser infligida al sujeto. El sujeto es libre y tiene la capacidad de trascenderse a través de los proyectos, pero si se le impide proyectar o realizar los proyectos, cae en la inmanencia: es lo que les pasa a la mayoría de las mujeres.

¿Cómo se produce esa caída en la inmanencia? ¿Qué es lo que impide a las mujeres hacer y realizar proyectos? Una cultura que las concibe como "las otras", como seres de segunda clase frente a los varones; unos usos sociales que las confinan a estatus de subordinadas y a roles secundarios, una ideología, en fin, que confiere a los géneros diferente valor subordinando el femenino al masculino.

Se produce así la paradoja de que las mujeres, siendo seres abiertos a la trascendencia, puros existentes que han de hacer su ser a través de proyectos, se ven, coaccionadas por su situación, abocadas a caer en la inmanencia. Es verdad que algunas veces esta caída en la inmanencia es consentida, que hay mujeres de mala fe, lo mismo que hay varones de mala fe. Pero lo que fundamentalmente le interesa a Beauvoir a lo largo de todo su ensayo es mostrar los elementos que coartan como situación este cumplimiento de la trascendencia que a las mujeres, como seres humanos, les es propia.

A las mujeres se les coarta la trascendencia desde la educación, a través de la cual se les inculca un rol de subordinación; desde todas las instituciones, empezando por la familia, donde se les asigna un estatus de segundo grado; en el trabajo asalariado, si lo ejercen, donde ocupan los puestos menos cualificados; y en el trabajo doméstico, si no tienen otro, repetitivo y monótono, contrafigura de toda trascendencia; desde la ideología patriarcal, en fin, que impregna toda nuestra cultura occidental y es como la atmósfera en la que todos estamos inmersos.

Beauvoir lleva a cabo en su ensayo un análisis de los mitos a través del cual nos descubre que vivimos en un universo masculino, hecho por los varones a su medida, y en el cual las mujeres somos consideradas seres secundarios. Los mitos, con su ambivalencia, son relatos en los que la mujer es siempre "la otra"; a veces temida, a veces deseada, pero siempre mantenida a una distancia prudencial para que el varón no sufra los efectos ni de su extraño y peculiar poder, ni de su miseria.

5.1.2. *La mujer como la otra en los mitos patriarcales*

Beauvoir utiliza la categoría de *otra* para designar la manera como los varones conceptualizan a las mujeres en la sociedad patriarcal. Esta categoría, que en sus orígenes procede de Hegel y está emparentada con la noción de alienación, significa la posición enfrentada, y al mismo tiempo "heterodesignada", de la conciencia

cuando, en su camino fenomenológico hacia la autoconciencia, camino que equivale a su evolución cognoscitiva y autorreproductiva hacia lo Absoluto, se desdobla en dos. La una es la conciencia que se autodesigna como sujeto; la otra es su doble y, al mismo tiempo, su rival, que lucha por ser igual a ella. Estos dos modos de conciencia se corresponden con figuras del mundo histórico: el amo y el esclavo. El esclavo, por no arriesgar la vida en el combate, queda dependiente del amo; mientras que éste, por haber arriesgado su vida, conserva la libertad. El amo es amo porque es reconocido por el esclavo; el esclavo se reconoce como ser humano en la conciencia libre del amo. Es como si él no tuviera conciencia; contempla al amo como su esencia, como su ideal.

Beauvoir parangona esta desigualdad entre las conciencias descrita por Hegel con la relación que existe entre varones y mujeres en la sociedad patriarcal. El hombre se autodesigna como *el mismo*, se autorreconoce como la conciencia libre del amo y designa a la mujer como *otra*, al igual que el esclavo, dependiente de la conciencia del amo como de su ideal. En la relación hegeliana entre las conciencias en esta figura del Espíritu no hay reciprocidad: el amo se reconoce como conciencia en la conciencia servil del esclavo y su relación con las cosas está mediatizada por el trabajo que el esclavo realiza en ellas. Mientras que la relación del esclavo con las cosas es conocimiento autoconsciente de ellas porque las elabora, las trabaja, conoce su resistencia. La relación entre ellos es parcial y unilateral. Lo que el amo hace en el esclavo, reconocerse como amo, el esclavo lo hace en sí mismo: se reconoce como esclavo. Por otro lado, la operación del esclavo sólo tiene sentido por el amo, porque depende de la operación esencial del amo y ésa es su verdad. Son, pues, relaciones desiguales, donde no hay reciprocidad.

En las sociedades primitivas estudiadas por los antropólogos –Beauvoir toma los datos de Lévi-Strauss– también se da el caso de que los habitantes de una tribu o clan llaman *los otros* a los que pertenecen a otras tribus o clanes. Pero, al mismo tiempo, ellos son igualmente designados como *otros* por las otras tribus. Hay, pues, reciprocidad en el uso de la categoría de *otro*. Pero no así entre los géneros; entre los géneros ocurre como entre las figuras hegelianas del amo y el esclavo: no hay reciprocidad y nunca la ha habido. *Otra* significa –como en la dialéctica hegeliana de la autoconciencia– inferior y no simplemente extraña o extranjera. Si consideramos que el concepto de *otro* se usa legítimamente cuando se usa recíprocamente –como en la antropología– podríamos decir que en el caso de la mujer se usa ilegítimamente porque no implica reciprocidad, sino inferioridad.

Este significado de la mujer como *otra* implicando inferioridad empieza Beauvoir por encontrarlo en los mitos. En los mitos la mujer aparece como *la otra*, unas veces como asimilada a la naturaleza, otras considerada como la semejante del varón, es decir, como humana. Aunque, en estos casos, al igual que el hombre, aparece revestida con caracteres propios de la naturaleza y propios de lo humano, la dife-

rencia entre uno y otra estriba en que ella nunca es considerada positivamente –como el ser *para-sí* que es, según la filosofía existencialista sartreana– sino negativamente, tal como la concibe el hombre en función de sí mismo:

> Sabido es que la Naturaleza inspira al varón sentimientos ambivalentes. La explota, pero ella lo machaca; nace de ella y muere en ella; es la fuente de su ser y el reino que somete a su voluntad; es la ganga material que aprisiona su alma y es también la realidad suprema. Es la contingencia y la Idea, la finitud y la totalidad; es lo que se opone al Espíritu y el Espíritu mismo [...] aparece como el caos tenebroso de donde brota la vida, como la vida misma y el más allá al que tiende. La mujer resume la Naturaleza como madre, esposa e Idea [...] [pero] la fecundidad de la mujer es vista como una virtud pasiva. Ella es la tierra, el hombre la simiente, ella es el agua, él el fuego [...] Haber sido concebido, dado a luz, es la maldición que pesa sobre el destino [del varón], la impureza que mancha su ser. Y es el anuncio de su muerte. El culto a la fecundación siempre ha estado asociado al culto a los muertos [...] la mujer-Madre tiene un rostro tenebroso [...]. En el centro del mar es de noche; la mujer es la *Mare tenebrarum* temida por los antiguos navegantes [...] noche que amenaza con tragar al hombre (*D.S., I:* 237 ss.).

En todas las civilizaciones inspira la mujer horror al varón; el horror que su propia contingencia carnal le produce. Y esto se manifiesta en ritos y tabúes, como los existentes en torno a la menstruación por lo que esta actividad fisiológica tiene de relación con la vida (la sangre es fuente de vida) que el varón no controla y la muerte –el derramamiento de sangre evoca la muerte; la sangre, por impura, produce la putrefacción–. Los tabúes sobre las mujeres menstruantes (desde las leyes de Manú y el Levítico hasta nuestros días) expresan el temor a que un contacto íntimo con la mujer, cuando el principio femenino adquiere su máxima fuerza (la sangre es símbolo de fuerza en tanto que vida) haga que triunfe sobre el principio masculino. El mismo sentido tienen los ritos purificadores después del parto, presentes en el Levítico y en todos los códigos antiguos y aún vigentes en zonas campesinas cuando Beauvoir escribe su ensayo.

Observa Beauvoir que en la mitología se refleja lo mismo que se nos muestra al analizar el pasado: que en ninguna sociedad conocida se ha dado un dominio de la mujer que el hombre más tarde le arrebatara para imponer el suyo; la mujer nunca fue libre frente al varón, sino que siempre estuvo sometida a él, quien le atribuyó la categoría de *otra*. Y en los mitos antiguos aparece también como un ser *otra*, intermediaria entre la naturaleza (demasiado lejana, demasiado hostil y carente de conciencia) y el semejante (los otros hombres, el prójimo, las otras conciencias, demasiado idénticas, demasiado próximas, involucradas en la propia conciencia del designante). Los hombres han creado los mitos sobre la mujer para que ella se conoz-

ca como ellos la han concebido: sumisa, como vasalla que es; conciencia, pero al mismo tiempo objeto de posesión; dependiente de ellos como el esclavo de la dialéctica hegeliana depende del amo.

5.1.3. *Inmanencia y trascendencia en los comportamientos humanos: los caminos de la inmanencia en* El segundo sexo

La ya célebre frase con que se inicia el segundo tomo del ensayo: "No se nace mujer, se llega a serlo" indica, aunque Beauvoir no usa todavía esa terminología, que el género es una construcción cultural sobre el sexo. Es decir, que a las mujeres en las sociedades patriarcales –y lo son todas las conocidas– se nos ha hecho como la casta dominante de los varones ha impuesto que se nos haga: sumisas, vasallas, un sexo de segunda categoría, *otras*.

¿Cómo se construyen estos sujetos abocados a la inmanencia que son las mujeres? En primer lugar, mediante una educación diferenciada de la de los varones, a través de la cual se enseña a las niñas el rol que culturalmente les corresponde en función de su sexo. Mientras a las niñas se les mima más, se les consiente la expresión de sus afectos, a los niños se les reprimen desde muy temprano las manifestaciones de su afectividad.

Además, se les educa en la ideología del falo –para decirlo con expresión lacaniana–, que consiste en conferir importancia al pene por el hecho de ser niños. En efecto, según Beauvoir, no es que los niños, por descubrir su órgano genital, se sientan orgullosos y lo exhiban dándose importancia sino que, por el contrario, descubren que es importante tener un pene porque así es valorado por los adultos a partir del momento del destete, es decir, en torno a la edad en que se separan de las caricias de la madre quien, sin embargo, sigue prodigándose con las niñas. Por su parte, las niñas *aprenden* lo importante que es el falo y por eso lo envidian, porque quienes lo poseen tienen más poder.

Otra función que tiene el pene y que analiza Beauvoir consiste en que es para el niño el primer motivo de alienación. Piensa nuestra filósofa que en el individuo se repite la historia de la colectividad y, lo mismo que los primitivos se alienan en el *mana* o en el *totem*, los civilizados se alienan en el alma individual, en el yo, en su nombre, en su propiedad o en sus obras. Esta tendencia a la alienación, que es una hipótesis tan básica como la pulsión en el psicoanálisis, le sirve a Beauvoir para explicar la diferencia hombre/mujer desde una perspectiva cultural. El pene es un órgano singularmente propicio para desempeñar en el niño el papel de un "doble", mientras que la niña, al no poseer un órgano semejante que pueda hacer el papel de *alter ego*, en el cual pueda alienarse y recuperarse al mismo tiempo, se ve abocada a hacerse totalmente objeto, a definirse como *otra*.

> El falo cobra tanto valor porque simboliza una soberanía que se hace efectiva en otros dominios. Si la mujer consiguiese afirmarse como sujeto, inventaría equivalentes al falo [...]. No es sino en el seno de la *situación* captada en su totalidad donde el privilegio anatómico sirve de base a un verdadero privilegio humano (*D.S., I:* 90. Cursiva nuestra).

De modo que la pasividad, que será la característica esencial de la mujer "femenina", es un rasgo que se desarrolla en la niña desde su más tierna infancia; es una condena que le es impuesta por los educadores y por la sociedad. Más tarde, tanto el niño como la niña pasarán por la experiencia de sentirse un *ser-para-otro;* ambos pondrán en cuestión su virilidad/feminidad y a causa de ello tendrán problemas con sus iguales y con los adultos. Pero mientras en el niño no habrá oposición fundamental entre cuidar esa su figura objetiva y su voluntad de afirmarse en proyectos concretos, en la niña, desde el punto de partida y en lo sucesivo, habrá un conflicto entre su existencia autónoma y su *ser-otra*: se le enseña que para gustar hay que hacerse objeto y, por consiguiente, tiene que renunciar a su autonomía y a su trascendencia. Se le trata como a una muñeca viviente y se le retira la libertad; así se le encierra en el círculo vicioso consistente en que cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que le rodea, menos recursos encontrará en él y menos se atreverá a afirmarse como sujeto.

La jerarquía de los sexos se descubre primero en la experiencia familiar: la niña comprende pronto que la autoridad del padre es soberana. El niño capta la superioridad paterna a través de un sentimiento de rivalidad, pero la niña la soporta con admiración impotente. Por otra parte, toda la cultura le enseña lo que es su rol social. Cuentos y leyendas le muestran que para ser feliz hay que ser amada y para ser amada hay que *esperar* el amor. No buscarlo, sino esperarlo. En los cuentos los hombres buscan las aventuras y las mujeres son el trofeo que alcanzan tras la feliz victoria contra dragones, gigantes y otros seres temibles, ante los cuales tienen que desplegar toda su fuerza y astucia. Pero la mujer *no tiene que hacer nada;* sólo esperar.

Las diferencias entre pubertad femenina y masculina son claramente desventajosas para las chicas. También los chicos, en la época de la pubertad, sienten su cuerpo como una presencia embarazosa. Pero, como desde la infancia están orgullosos de su virilidad, se enorgullecen entre ellos de esos cambios fisiológicos. También la metamorfosis de convertirse en adultos les intimida, pero acceden con alegría a la dignidad de los varones. Sin embargo, la chica, para convertirse en mujer, tiene que confinarse en los límites que le impone su feminidad. El pene ocupa un lugar privilegiado porque el contexto social se lo atribuye; sin embargo, ese mismo contexto hace que la menstruación sea una desventaja para las chicas. Si el pene simboliza virilidad y la menstruación feminidad, esta última significa alteridad e

inferioridad porque es una traba para ciertos ejercicios físicos y ocasiona, en muchas adolescentes, unas molestias que se traducen en impedimentos para actividades como acampadas, juegos deportivos, etc., que en la adolescencia y primera juventud son muy practicados por chicos y chicas.

Cuando llega la juventud es el momento de buscar al Otro en la figura del hombre, esto es, de empezar a cumplir el destino para el que ha sido preparada la mujer fisiológica y socialmente. Hay una disimetría en su encuentro con el Otro que no tiene ninguna justificación: ni biológica, ni fisiológica, ya que los condicionantes de poseer menor fuerza física y estar más sujeta a las servidumbres fisiológicas que el varón no son tampoco determinantes y, por tanto, no constituyen razón suficiente para justificar su dependencia. También en la unión sexual las condiciones culturales de la sociedad patriarcal, es decir, *la situación,* le depara la alienación en *la otra* inesencial: en este caso porque se reduce la afectividad femenina a algo puntual, al encuentro físico y su consumación fisiológica, lo cual es insuficiente porque supone una compresión de su vivencia afectiva en un episodio que, para ella, no puede desligarse ni del antes, ni del después, ni del trasfondo que lo rodea. A diferencia de lo que es para el hombre, para la mujer no constituye el acto sexual un logro-trofeo.

Considerando que el estado de casada es el más normal entre las mujeres adultas de la sociedad occidental, señala Beauvoir que, desde el punto de vista existencialista, en la pareja conyugal es el marido quien ejerce la trascendencia, quien va haciéndose ser mediante la realización de proyectos; a la mujer le está asignada la inmanencia, es decir, permanecer en su ser como una cosa. Y esto en todas las facetas de la relación: sexual, afectiva y social. Además, lo que la sociedad burguesa occidental –que es la sociedad en la que Beauvoir centra su estudio– promete a la desposada es nada menos que la felicidad entendida como serenidad, equilibrio, estabilidad continuada, etc. Y eso se materializa en la casa como refugio y dominio de la mujer, ámbito de lo privado donde ha de cultivar todas sus cualidades y virtudes. El marido, sin embargo, apenas se interesa por el hogar porque puede realizarse en proyectos externos, ya que se mueve habitualmente en el ámbito de lo público. El trabajo de las mujeres es sin fin y sin progreso; todos los días lo mismo: luchar contra el mal que es el desorden y la suciedad. Este reducido espacio es un lugar propicio para el desarrollo de las neurosis, precisamente porque constituye una *situación* cerrada a la trascendencia.

Aunque esta distribución de espacios está cambiando, los análisis de Beauvoir son válidos en la medida en que a la esposa le viene aún adjudicada la responsabilidad y la tarea de organizar la casa y dirigir este espacio de la vida privada, trabaje o no fuera del hogar. Beauvoir piensa en las mujeres cuyo exclusivo trabajo está en la casa y señala que éstas han de satisfacer en tal reducido ámbito su afectividad y su libertad.

Por el hecho de que el matrimonio implica normalmente la sumisión de la mujer al marido, es a ella a la que se le plantea con mayor acritud el problema de las relaciones conyugales. La doble función erótica y social del matrimonio se refleja en la figura que el marido toma para la joven esposa. Por una parte es protector, *proveedor, tutor y guía, detentador de los valores y garante de la verdad.* Pero es también el macho con el que hay que compartir una experiencia vergonzosa, extraña, odiosa o maravillosamente conmovedora. Entre el mentor y el fauno son posibles multiplicidad de formas híbridas. Unas veces el marido ejerce de padre y de amante; el acto sexual se convierte en una orgía sagrada y la esposa es la enamorada que encuentra la salvación definitiva en los brazos de su amante a cambio de la total dimisión de sí misma. Otras, la mujer ama platónicamente a su marido, de tanto como lo admira, pero no logra abandonarse en sus brazos y es frígida con él. O, por el contrario, porque lo vive en la inmanencia, puede sentir a su lado un placer que experimenta como un fracaso en común y que mata en ella la estima y el respeto por él. Lo que ocurre con más frecuencia es que, tras la experiencia sexual, *considere al marido como un superior al que respeta y al cual excusa las debilidades* más bajas. En cualquier caso, la joven esposa no suele confesarse a sí misma con sinceridad sus sentimientos: considera que amar a su esposo es un deber que tiene para consigo misma y para la sociedad y comienza a vivir su situación conyugal en la mala fe. Frecuentemente por moralismo, hipocresía, orgullo o timidez la mujer se obceca en su mentira. Pero no por ello vive la hostilidad con menor intensidad. Se esfuerza por rechazar la dominación de su esposo, pero es causa perdida; él suele tener la ventaja de poseer mayor cultura o ser lo que se llama un profesional y ella, aunque inteligente y sensible, carece de la técnica adecuada para expresar sus opiniones y sacar las oportunas consecuencias. Y, así, se da el caso de que maridos intelectualmente mediocres dominan en este terreno fácilmente a sus mujeres porque saben probar que tienen razón, aunque estén equivocados. Las mujeres, algunas veces, tratan de luchar, pero lo más probable es que cedan y que, de mejor o peor grado, acepten que los maridos piensen por ellas, como hizo Nora en la obra de Ibsen *Casa de muñecas.*

En el análisis precedente se puede observar que Beauvoir atribuye también a las mujeres la mala fe, concepto que, como hemos señalado, en el existencialismo supone mentirse a sí mismo, no querer, por pereza o cobardía, afrontar la realidad tal cual es, en suma, tener una conducta inmoral. Pero también puede observarse que la situación es propicia para la mala fe en un ser que ha sido adiestrado en no ejercer la trascendencia. De modo que, aun en el caso de que las mujeres en situaciones como las descritas exhiban un comportamiento de mala fe, tal comportamiento sería comprensible aunque no moralmente justificable. Porque lo moral es esforzarse, a pesar de todo, en ejercer la trascendencia, cosa que algunas mujeres consiguen, contra viento y marea, pero es cierto que lo consiguen en mayor núme-

ro cuanto más posibilidades les ofrece la sociedad. Son más quienes lo consiguen ahora, en los años noventa, que entonces, en los años cuarenta, cuando Beauvoir escribe su ensayo.

Efectivamente, poco después manifiesta que en la pareja conyugal puede ocurrir que los conflictos se radicalicen hasta el punto de provocar la ruptura. Pero también nos dice que generalmente la mujer a la vez que rechaza la dominación del marido quiere conservarlo: lucha contra él para conservar su autonomía y lucha contra el resto del mundo para conservar su "posición" social. Porque si "conseguir" un marido es un arte, "conservarlo" es un oficio. Hay que tener mucha "mano izquierda". Y nos relata que a una mujer de carácter desabrido su prudente hermana le aconsejaba tener cuidado, "porque con esos números que le montas a Julián vas a perder tu posición". Efectivamente, perder al marido es perder, según la ideología burguesa, la seguridad material y moral, el hogar, la dignidad de esposa, el sucedáneo más o menos aceptable del amor y la felicidad.

La pareja, sin embargo, es posible, piensa Beauvoir. A veces se da en el marco del matrimonio, otras veces fuera de él. Pero si tan pocos matrimonios funcionan satisfactoriamente no es a los individuos a quienes hay que responsabilizar del fracaso sino a la institución que está pervertida desde su origen porque:

> Es la sociedad construida por los varones y su propio interés lo que ha definido la condición femenina bajo una forma que en el presente es, para ambos sexos, una fuente de tormento (*D.S., II:* 288).

Por estas razones el matrimonio es peligroso para las mujeres. Es lo que nos muestra Beauvoir en su ensayo y lo que no se cansa de repetir más tarde en los años setenta y ochenta, cuando se hace militante feminista. Tanto el matrimonio como la maternidad, declara entonces, son *handicaps* para la mujer, es decir, trabas para su realización como ser trascendente que es. Así, en una entrevista de 1976 declaraba:

> Creo que una mujer no necesita caer en la trampa del matrimonio y los hijos. Incluso si desea tener hijos debe reflexionar sobre las condiciones en que tendrá que educarlos; porque la maternidad hoy es una verdadera esclavitud. Los padres y la sociedad dejan a las mujeres la reponsabilidad de los hijos. Son las mujeres quienes dejan de trabajar para educar a los hijos; son ellas las que se quedan en casa cuando están enfermos. Y son también ellas las responsables de sus fracasos [...] si una mujer quiere tener un hijo es mejor que lo tenga sin casarse porque el matrimonio es una trampa mayor (Schwarzer: 77).

5.1.4. *Los caminos de la trascendencia en* El segundo sexo

La primera recomendación de Beauvoir es educar a las niñas en la autonomía, porque la historia nos demuestra que cuando a las chicas las ha educado su padre desarrollan unas cualidades mucho más activas; por ejemplo, la hija de Tomás Moro y tantas otras mujeres que fueron sabias e inteligentes como lo hubiese sido un varón.

La segunda que, cuando sean adultas, consigan la independencia por el trabajo propio y la autonomía a través de una lucha colectiva por su emancipación como género. El último capítulo de *El segundo sexo* se titula "Hacia la liberación" y analiza las situaciones que impiden en la sociedad de su tiempo conseguir esa autonomía e independencia que como seres humanos les corresponde a las mujeres.

Beauvoir va mostrando lo difícil que es para una mujer, educada en el papel de ser *otra*, de no realizar su trascendencia, conseguir ser autónoma en su vida adulta profesional y en su vida de pareja. Si durante toda la juventud ha soñado con el mito del héroe liberador y salvador, la independencia en el trabajo no basta para apagar su deseo de abdicación ante el varón. Haría falta que hubiese sido educada exactamente como un chico para poder superar el narcisismo de la adolescencia. Lo más frecuente es que siga durante su vida adulta dedicándose a un culto del yo que ha ido practicando durante toda la juventud y haga de sus éxitos profesionales solamente méritos con los que enriquecer su imagen; pero para confirmar su valor necesita una mirada que llegue de lo alto, porque ser justificada por un dios es más fácil que justificarse por su propio esfuerzo. El mundo le induce a creer en la posibilidad de una salvación no conquistada, y ella lo cree. Algunas veces renuncia totalmente a la autonomía y se convierte en una persona que tiene como principal cometido el amor; intenta conciliar esto con la profesión, pero el amor loco, el amor-abdicación es devastador, obsesivo, tiránico; ocupa todo el tiempo, todos los instantes de la vida. Y en caso de que se produzcan contrariedades profesionales considera que son éstas las que le impiden dedicarse plenamente al gran amor.

De modo que la mujer independiente se encuentra dividida entre sus intereses profesionales y sus impulsos afectivos. Le cuesta mucho equilibrar unos con otros, y si lo consigue es a un precio muy alto: a base de concesiones, sacrificios y acrobacias que la tienen siempre en tensión. Ésa es la causa del nerviosismo de la mujer moderna y no sus peculiaridades fisiológicas; por eso es difícil señalar en qué medida la constitución física de la mujer es un *handicap* para ella. Cuando reparamos en los logros profesionales de las mujeres conviene no perder de vista estos datos ya que, efectivamente, las que se comprometen en una carrera profesional lo hacen en el marco de una situación tormentosa –señala Beauvoir– sometidas a la servidumbre de cargas que tradicionalmente se atribuyen a las mujeres.

Sin embargo, ha sido mediante el trabajo como la mujer ha ido acortando la distancia que la separa del varón. Sólo el trabajo remunerado puede garantizarle la libertad pues está claro que, en cuanto deja de ser una parásita del sistema fundado sobre su dependencia, éste se hunde. Recupera su trascendencia en cuanto es una productora activa; con el dinero y los derechos que éste le da experimenta su responsabilidad y su independencia.

El problema es que la mujer se encuentra en estado de inferioridad ya desde el momento de su aprendizaje del mundo, como hemos visto más arriba. Y de adulta, tanto si vive con su familia como si está casada, no se le valora su esfuerzo como se valora el esfuerzo de un hombre. Se le piden servicios, se le imponen tareas, se le coarta la libertad. Porque para el hombre el trabajo o la profesión son algo de absoluta necesidad, pero no es así todavía en la mujer; ella tiene que renovar día a día su decisión profesional y, si avanza, no es porque se haya fijado una meta, como los hombres, sino porque las cosas se han dado así. Y esto tanto más cuanto que se da cuenta de que, si destaca mucho, humillará al marido o al amante, o no gustará a los hombres en general.

Por estos motivos, muchas veces las mujeres no se plantean metas muy elevadas. Ahora bien, allí donde trabaje para promocionarse habrá de mostrar la mujer su valía como el primero de los hombres ya que, en términos generales, la casta superior se muestra hostil ante los recién llegados de la casta inferior. Las mujeres deben conquistar incesantemente el crédito que no se les confiere nunca de antemano.

Señala Beauvoir que hay un tipo de profesión muy determinado donde se les ha permitido en los últimos siglos a las mujeres realizar su trascendencia: la de actrices, bailarinas o cantantes. Se ganan la vida con la misma independencia que un hombre y encuentran en su trabajo el sentido de la existencia. Además, sus éxitos profesionales repercuten en la valoración sexual que se les otorga, de modo que, realizándose como seres humanos, también se realizan como mujeres. Claro que, como en todas las profesiones, hay artistas de gran talla y artistas mediocres; estas últimas corren el riesgo de tomar su carrera como un medio de hacerse un nombre para conquistar mejor a los hombres, con lo cual pueden caer en todas las trampas de la inmanencia.

También en el campo de la creación artística han podido las mujeres ejercer su trascendencia. No obstante, en el terreno de la literatura han destacado más por describir la realidad que por crear nuevos mundos, como han hecho muchos varones, lo cual es un paso más. Pensemos en una Jane Austen; se quedó en describir muy bien una determinada capa social de su tiempo. Pero no tuvo la audacia de un Dostoyevski o un Tolstoi. Y es que:

> Han tenido que gastar negativamente tanta energía para liberarse de las trabas exteriores que llegan con poco aliento a ese estadio en el que los escritores masculinos de gran envergadura toman su punto de partida (*D.S., II:* 553).

Las mujeres arrastran el lastre de una educación que les ha inculcado hasta las entrañas que su misión es "gustar" a los demás. Y muchas veces tienen miedo de no gustar como mujeres escritoras. Eso explica que sus obras carezcan casi siempre de resonancias metafísicas o de humor negro. Ellas no ponen el mundo entre paréntesis, no denuncian tampoco sus contradicciones, sino que lo toman en serio. Cierto que esto también lo hacen muchos escritores. Pero es que cuando comparamos a las mujeres con los hombres, siempre lo hacemos con los mejores. Por lo demás, el arte, la literatura, la filosofía son intentos que hacen sus creadores de fundar nuevos mundos. Para ser un creador de este calibre, ante todo hay que afirmarse como libertad, en el sentido existencialista del término, esto es, como libertad que se trasciende. Y esto es lo que pocas mujeres pueden todavía hacer.

Solamente cuando a todo ser humano le sea posible sentirse orgulloso sin hacer referencia a la diferencia sexual, solamente entonces las mujeres podrán confundir su historia, sus problemas, sus dudas y sus esperanzas con las de la humanidad. Mientras tengan que luchar por ser seres plenamente humanos, no podrán ser auténticas creadoras.

> Una vez más, para explicar sus límites hay que invocar su *situación* y no una misteriosa esencia [femenina]; el porvenir está abierto (*D.S., II:* 558. Cursiva nuestra).

Si es cierto que la historia nos muestra que las mujeres siempre han estado en un segundo plano, los hechos históricos no implican que siempre haya de ser así; solamente traducen una *situación* que, precisamente por ser histórica, está en vías de cambio. Lo único cierto es que hasta ahora las posibilidades de las mujeres han sido ahogadas y perdidas para la humanidad y que ya es hora de que, por su interés y por el de todos, se les permita por fin desarrollarse.

Ésta es la propuesta emancipadora de la filosofía existencialista formulada por una de sus más genuinas representantes, feminista ilustre, que marcó con su ensayo capital los caminos del feminismo del siglo XX.

5.2. Interpretaciones de y críticas a la noción de sujeto en Beauvoir

La mayor parte de las feministas que se han ocupado de este asunto se han centrado en *El segundo sexo* y han leído el ensayo en la creencia de que, desde el punto de vista filosófico, Beauvoir es una filósofa sartreana. Más concretamente, han leído el libro de Beauvoir desde la óptica de *El ser y la nada* de Sartre, y se han quedado muy sorprendidas de que con unos presupuestos ontológicos tan misóginos se pudiera escribir una obra emancipadora para las mujeres. Esta lectura es la que

hacen muchas teóricas feministas anglosajonas como Evans, Okely, Soper en parte y, sobre todo, la filósofa francesa M. Le Doeuff, muy influyente en los medios feministas anglosajones. Le Doeuff es quien con más estupor y sarcasmo ha enjuiciado las cosas. Sin tener en cuenta los tratados morales, ni algunos pasajes de las *Memorias*, e interpretando sesgadamente los criterios que Beauvoir expone en la Introducción de *El segundo sexo,* Le Doeuff declara, de entrada, que el existencialismo (el de Sartre, se entiende), aparte de ser una filosofía que hoy no explica nada, es la menos adecuada para escribir desde ella una obra feminista. Y lo extraño –dice– es que con esos presupuestos haya escrito Beauvoir un libro en el que llega a resultados diferentes de los de Sartre. Identificando lo que Beauvoir llama opresión con la mala fe, interpreta que todas las mujeres estarían así perdidas en la sumisión al *otro* y extenuadas como tales. La categoría de *otra* aplicada a la mujer le parece una trivialidad que Beauvoir toma del hegeliano Kojève porque estaba de moda en la época, y, sin reparar en la dimensión social de la categoría –que Beauvoir declara tomada de Lévi-Strauss–, entiende que se inventa lo de la "reciprocidad". Es decir que considerar un uso ilegítimo de la categoría la connotación de no-reciprocidad sería una suposición gratuita por parte de Beauvoir. En su delirante lectura señala que Beauvoir no ha encontrado la causa de la opresión de las mujeres, pero le alaba el haberla sabido detectar, cuando la filosofía de Sartre no se lo posibilitaba, y la propia Le Doeuff se lo ha negado –por su apreciaciòn de Beauvoir como filósofa sartreana– asimilando opresión a mala fe. En fin, según Le Doeuff, la noción existencialista de sujeto no permitiría salir de la opresión. Estamos de acuerdo si tomamos por tal la noción sartreana, pero no si –como hemos venido haciendo a lo largo del capítulo– tomamos la beauvoireana, que está construida desde una forma distinta de entender la *situación*. Finalmente esta autora niega que en *El segundo sexo* se indiquen vías para la liberación de la opresión, lo cual no es cierto, como acabamos de ver.

Posiciones similares, aunque más matizadas, son la de Evans, la de Okely y la de Lloyd; ninguna de estas autoras repara en la diferente concepción de sujeto entre Sartre y Beauvoir. La primera interpreta la categoría de *otra* desde el concepto sartreano de *otro* y no desde el hegeliano, en el que Beauvoir se basa; Lloyd y Evans interpretan que la opresión de las mujeres debe asimilarse a un estado de permanente mala fe. Además, Lloyd, Evans y Okely le acusan de haber aplicado la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo para describir las relaciones hombre/mujer pero "cerrando el desenlace", ya que, mientras en Hegel la dialéctica se completa con la desalienación de la conciencia del esclavo, en el caso de la mujer la connivencia con su *otredad* parece condenarla a un perpetuo estatus de esclava.

Lloyd atribuye a Beauvoir una concepción del sujeto mujer muy influida por el modelo masculino, por haber apreciado como algo engorroso las funciones biológicas femeninas de la menstruación y la maternidad. Estas feministas anglosajo-

nas critican a Beauvoir por no haber considerado como algo creativo –producción y no reproducción– la maternidad, que es, para ellas, un atributo positivo del sujeto mujer. Atribuyen esta óptica equivocada de Beauvoir a la influencia de los dos modelos masculinos que ella tuvo: su padre y Sartre. Así, interpreta LLoyd, la opresión, la *otredad* que condena a la mujer a la inmanencia, se ve reforzada por sus lazos biológicos con la naturaleza y con la especie.

Tanto Evans como Okely interpretan que la noción de sujeto en Beauvoir responde, en el fondo, a un reduccionismo biológico, por las mismas razones apuntadas por Lloyd, esto es, por haber resaltado tanto las servidumbres biológicas. Además señalan que sus descripciones de las servidumbres biológicas están influidas por su etnocentrismo judeo-cristiano y por las apreciaciones de Sartre sobre el cuerpo femenino. También Evans y Okely le acusan de tener un modelo de sujeto demasiado masculino y piensan que asume valores masculinos al insistir en la independencia del sujeto mujer como una forma de liberación, al negar las diversas formas de "experiencia femenina" y al considerar que el trabajo remunerado y el control de la natalidad son dos claves de su independencia. Según estas autoras, tal modelo de mujer –tan parecido al hombre– no es ofertable en culturas no europeas y eso sería una carencia de la filosofía de Beauvoir. Ni siquiera en el llamado primer mundo las mujeres –señalan Evans y Soper– podrían seguir el modelo de mujer liberada e independiente que Beauvoir propone; ella se pone como tal modelo por no haberse casado ni haber estado sometida a la dependencia de la maternidad, ni a la soledad de la solterona; pero éste es un ejemplo al que las mujeres no pueden realmente aspirar. La última afirmación nos parece una acusación grave e inadmisible porque, si fuera cierta, cabría pensar que todo *El segundo sexo* es una ficción –ya que las mujeres nunca podrían ser así– y que también lo fue el compromiso de Beauvoir con la militancia feminista en los setenta. Pensamos que, si Beauvoir señala como un *handicap* el matrimonio y la maternidad en las sociedades patriarcales –y la del primer mundo es la menos patriarcal– es porque entiende que lo son. Y, si lo son, habrá que buscar vías nuevas para evitarlo, vías en las que también se impliquen los varones. Mientras tanto ocurre lo que Beauvoir advertía.

Otras interpretaciones más recientes, desde una perspectiva que podemos denominar pos/moderna, son las de Butler, que reflexiona sobre el género del sujeto mujer, la de Kruks, que ha reparado en la diferencia hermenéutica con respecto a la noción de *situación* y la de Moi, que señala la introducción por Beauvoir de la dimensión social en el comportamiento del sujeto. Butler plantea sus análisis a partir de la afirmación de Beauvoir: "No se nace mujer, se llega a serlo". Si, según esta proposición, el género es una construcción cultural sobre el sexo –señala Butler– devenir mujer es un conjunto de actos propuestos, un "proyecto" de asumir cierto estilo corporal y cierto significado. Pero lo mismo que se puede devenir mujer se puede devenir otro género sobre un sexo femenino, ya que el género es una cons-

trucción cultural y, por tanto, sobre el sexo hay múltiples posibilidades de género. Pensamos que ésta es una lectura post-beauvoireana; el planteamiento de Beauvoir no es tan constructivista: simplemente quiere indicar que lo que nuestra sociedad entiende por feminidad no es una esencia que esté incluida en el *factum* de ser sexo femenino, sino un tipo de personalidad y un rol que tiene un origen social y es, por tanto, una creación cultural que puede sustituirse por otro tipo de rol que no sea dependiente del varón, ni sometido a la opresión.

Kruks y Moi son las únicas teóricas feministas que han reparado explícitamente en que la filosofía de Beauvoir es diferente del sartrismo en cuanto a la constitución del sujeto. La primera ve en ello un punto de referencia en relación con el cual cabe reivindicar la influencia de Beauvoir en el feminismo de la segunda mitad del siglo. Según este planteamiento, para Beauvoir ser mujer es una experiencia socialmente construida, es vivir una situación social que los hombres, para su propia ventaja, han impuesto a las mujeres. El análisis de Beauvoir sobre los diferentes grados en que las mujeres eligen o son forzadas a aceptar tal imposición da la idea de un *continuum* de diferentes posibles respuestas –señala Kruks–. Algunas de ellas, las mujeres independientes que describe en el ultimo capítulo de su ensayo, intentan, con poco éxito pero con coherencia, resistirse. Otras, incapaces de concebir otras alternativas, aceptan su estatus mientras se enredan en comportamientos de resistencia pasiva y resentimiento. Algunas lo aceptan, procediendo con sartreana mala fe, por seguridad y por mantener pequeños privilegios. Por último, para otras, como el oprimido que Beauvoir describe en *Para una moral de la ambigüedad,* la falta de libertad es tal que son incapaces de elegir y de resistirse. Si las mujeres quedan bloqueadas en la inmanencia es por la *situación* que los hombres les infligen, observa Kruks, y entonces ellas no son responsables de su condición.

Moi interpreta las afirmaciones de Beauvoir en la Introducción a *El segundo sexo* como premisas que incluyen elementos sociológicos en el marco de su moral –Moi no tiene formación filosófica, sino literaria–, que no proceden del sartrismo. Según esta apreciación, Beauvoir tiene en cuenta, en sus estudios sobre la mujer, una dimensión social ausente en la ontología sartreana. El sujeto en Sartre es pura libertad; en Beauvoir la dimensión social modula y puede coartar la libertad. No obstante, Moi reprocha a Beauvoir que las metáforas de la trascendencia son viriles. También señala que en *El segundo sexo* "comete el error" de considerar inmanente todo lo relativo al cuerpo femenino, incluido dar a luz. El percibir el cuerpo de la mujer como algo distinto de ella –la mujer no se identifica con su cuerpo, aunque es también cuerpo, según Beauvoir– le plantea problemas, todos ellos relacionados con la reproducción: reglas, embarazo, parto, lactancia. Esta autora interpreta *El segundo sexo,* al igual que Kruks, como un ensayo político que incluye un ataque a las estructuras del poder patriarcal, y le agradece a Beauvoir su afirmación de que no hay un comportamiento "bueno para la mujer" establecido de antemano. Ella es libre como

el varón; no hay diferencias entre ambos como sujetos. Toda acción de todo sujeto puede ser llevada a cabo de buena o mala fe, mientras que la opresión es algo infligido por el varón a la mujer y las conductas de ésta como oprimida ya no son atribuibles a la mala fe.

Estimamos que estas dos últimas interpretaciones son las más acertadas, aunque no compartimos la reivindicación de Moi –y de muchas feministas anglosajonas– de esa forma femenina de ser sujeto, al menos mientras la *situación* no cambie. De momento, tanto las funciones fisiológicas femeninas como las cargas derivadas de ellas, pensamos con Beauvoir que son un *handicap*. Y no es que propongamos un matriarcado, porque no creemos que la solución a la opresión sea otra opresión de signo contrario. Lo que proponemos es una igualdad real de libertades y, sobre ella, la diversidad que resulte, porque, si los sexos son diferentes, hemos de seguir siendo diversos pero con una diversidad que no implique desigualdad.

Nota sobre las notas

Las citas de las obras de Simone de Beauvoir lo son de la edición francesa que se indica a continuación del título español. Están traducidas por la autora del capítulo al estimar que las traducciones existentes no dan cuenta adecuadamente del sentido que tienen los textos originales. Asimismo se han simplificado los títulos en las citas de la siguiente manera:

D.S.: Le Deuxième Sexe.
F.C.: La force des choses.
F.A.: La force de l'âge.
P.M.A.: Pour une morale de l'ambigüité.
P.C.: Pyrrhus et Cinéas.

5.3. Bibliografía

Beauvoir, S. (1961): *La plenitud de la vida*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Traducción de (1960): *La force de l'âge*. Gallimard, Idées. Paris.
— (1962): *El segundo sexo*. Siglo XX. Buenos Aires. Traducción de (1962): *Le Deuxième Sexe, Tomes I, II*. Gallimard. NRF. Paris.
— (1964): *La fuerza de las cosas*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Traducción de (1973): *La force des choses*. Gallimard, Folio. Paris.
— (1965): *Para qué la acción*. Siglo XX. Buenos Aires. Traducción de (1983): *Pyrrhus et Cinéas*, en *Pour une morale de l'ambigüité*. Gallimard, Idées. Paris.

— (1972): *Para una moral de la ambigüedad*. La Pléyade. Buenos Aires. Traducción de
— (1983): *Pour une morale de l'ambigüité* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard. Idées. Paris.
Kruks, S. (1992): "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and contemporary feminism". *Signs. Journal of women in culture and society*, 18, I, 89-109.
Le Doeuff, M. (1993): *El estudio y la rueca*. Cátedra. Feminismos. Madrid.
— (1994): "Simone de Beauvoir: les ambigüités d'un ralliement". *Le Magazine Littéraire*, 320, 58-61.
Lloyd, G. (1983): "Masters, slaves and others". *Radical Philosophy*, 34, 2-9.
López Pardina, M.T. (1994): "Simone de Beauvoir as philosopher". *Simone de Beauvoir Studies*, 5-12.
— (1998): *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz.
Moi, T. (1994): *Simone de Beauvoir. The making of an intellectual woman*. Blackwell. Cambridge. Massachusetts. USA.
Schwarzer, A. (1984): *Simone de Beauvoir aujourd'hui*. Mercure de France. Paris.

6
Feminismo y psicoanálisis

En este capítulo se pretende ofrecer una aproximación a las aportaciones realizadas en el campo de la teoría y crítica feministas que han tomado como punto de partida el psicoanálisis. Estas aportaciones en los últimos años han cobrado una especial relevancia, de tal modo que algunas corrientes dentro de la teoría y crítica feministas son impensables sin el psicoanálisis en sentido amplio, lo cual hace imprescindible pasar revista a las relaciones que han existido y se han dado entre ambas instancias.

Desde un punto de vista cronológico se pueden considerar principalmente dos debates fundamentales entre psicoanálisis y feminismo. Uno que tuvo lugar en vida de Freud entre los años veinte y treinta, y otro que coincide con el segundo movimiento de mujeres a finales de los años setenta. A partir de este segundo debate se perfilan las líneas que caracterizan la discusión actual.

El primer apartado de este capítulo comenzará, pues, con una presentación del primer debate, en el que se expondrán las teorías del propio Freud sobre la sexualidad femenina y la feminidad, no sólo porque constituyen el punto de referencia fundamental para este tema sino porque muchos de los puntos de crítica del primer debate se repiten en el segundo, así pues, parece invevitable una retrospectiva de la discusión.

6.1. El primer debate

6.1.1. Freud y el "enigma de la feminidad"

Como muy bien afirma Teresa Brennan, el dogmatismo que ha afectado a las posteriores discusiones en torno a la sexualidad femenina dentro del psicoanálisis

ha sido debido al hecho de que Freud por una parte reitera una y otra vez en sus escritos su descontento con respecto a sus propias explicaciones de la feminidad, mientras que por otra insiste y se afirma en ellas (Brennan, 1992: 65).

En sus escritos *Tres tratados sobre la teoría sexual* (1905), *La organización genital infantil* (1923), *La salida del complejo de Edipo* (1924), *Algunas consecuencias de la diferencia anatómica de sexo* (1925), *Sobre la sexualidad femenina* (1931) y *La feminidad* (1932), Freud presenta sus tesis principales con respecto a la sexualidad femenina y la feminidad, que se expondrán a continuación de modo muy resumido. Una de las tesis fundamentales de Freud y que será uno de los ejes en torno al cual se plantearán los debates posteriores es la afirmación de la existencia de un monismo sexual para ambos sexos hasta la pubertad. Tanto para los niños como para las niñas se presupone un genital masculino –para las niñas el clítoris sería, según Freud, homólogo del pene–. La sexualidad de la niña tiene igualmente un carácter masculino porque según los presupuestos freudianos se desconoce la existencia de la vagina. Otros concepto clave dentro de este tema son los llamados "complejo de castración" y "complejo de Edipo".

Según la teoría freudiana, entre los tres y cuatro años los niños se dan cuenta de que a las niñas les falta el pene y piensan que han sido castradas y temen que a ellos pueda ocurrirles lo mismo. Tal posibilidad amenazadora tiene como resultado el que salgan del complejo, es decir, de la situación de rivalizar por el progenitor de sexo contrario. En el niño el conflicto que se origina entre sus deseos libidinosos por la madre y el interés narcisista por el pene es resuelto en favor de este último; renuncia a la madre y se identifica con el padre y con las normas sociales, lo que en terminología freudiana recibe el nombre de "super-yo". En la niña, según Freud, el complejo de castración –al ver los genitales masculinos– provoca un complejo de inferioridad y la envidia del pene. Siente un resentimiento hacia su madre por no haberle proporcionado un pene. Cuando abandona el deseo de tener un pene, lo sustituye por el de tener un hijo, y entonces dirige este deseo a su padre. La niña, de este modo, renuncia a su actividad fálica y acepta su feminidad, según Freud, su pasividad. La niña sólo supera el complejo de Edipo tardíamente y de forma incompleta, lo cual tiene como consecuencia un super-yo débil. Dado que no existe el miedo a la castración, en las niñas actuaría el miedo a no ser amadas.

Según Freud la envidia del pene produce una de las características típicas femeninas: los celos. El complejo de castración hace que la niña entre en la situación edípica de rivalidad con la madre, mientras que en el niño el mismo complejo produce su salida de esta situación.

El cambio hacia la feminidad –hacia lo pasivo– necesita en la niña un cambio de zona erógena. En la fase fálica la niña quiere tener hijos con su madre, luego, al darse cuenta de su castración desarrolla odio hacia ella y envidia del pene, que persistirá, según Freud, toda la vida. Este deseo explicaría, por ejemplo, el ejercicio de

un oficio intelectual en la mujer, como una forma sublimada de este deseo reprimido. Muchas de las características de la feminidad se deducen de esta inferioridad originaria –afirma Freud– del defecto de los genitales y de la necesidad de ocultarlo o superarlo. Freud sostiene que un varón de treinta años puede seguir desarrollándose, mientras que una mujer de la misma edad muestra una inmovilidad y una fijeza como si su persona se hubiera agotado.

Antes de pasar a las críticas que suscitaron estas teorías dentro de la misma comunidad psicoanalítica, sería interesante señalar (Brennan, 1992: 64) cuestiones que las tesis freudianas deja planteadas y de las cuales no da una respuesta adecuada. Con respecto al "enigma de la feminidad" ¿por qué la pasividad –como distintivo de la feminidad– y el masoquismo no son exclusivos de las mujeres sino que aparecen también en los varones?; es decir, ¿cómo es posible que los varones sean femeninos? Otra cuestión fundamental es ¿por qué se apartan las niñas de la madre? ¿Es la envidia del pene suficiente para explicarlo? Tampoco da Freud respuesta a la pregunta de por qué el desarrollo de la feminidad agota las posibilidades de la persona, ni a por qué la niña reprime más que el varón, dado que su superego es más débil.

6.1.2. *Las voces disidentes*

Este primer debate que se desarrollará entre los años veinte y treinta tiene lugar entre seguidoras de Freud tales como Jeanne Lampl-de Groot, Helene Deutsch, Ruth Mack Brunswick y Marie Bonaparte, y por otra parte analistas que sostienen ideas contrarias respecto a la sexualidad femenina y la feminidad, como son Josine Müller, Karen Horney, Melanie Klein y Ernest Jones por nombrar los principales. Por razones de espacio y por pertinencia con el tema que nos ocupa se presentarán en este apartado las voces disidentes más relevantes con respecto a esta cuestión.

Todas ellas coinciden en su crítica al androcentrismo de Freud, o más bien, debería llamarse falocentrismo en este contexto, aunque difieren en los enfoques y en los temas que enfatizan.

Melanie Klein presenta en su libro *El psicoanálisis de los niños,* en el capítulo "Efectos de situaciones tempranas de miedo sobre el desarrollo sexual femenino", un resumen de sus tesis sobre este tema, que ya había tratado en otros trabajos.

Klein se ocupa en sus estudios del equivalente femenino del miedo a la castración. En las niñas –tal y como describe en 1928 en su obra *Estadios tempranos del complejo de Edipo*– el miedo más profundo se refiere al interior del cuerpo. Después de las primeras frustraciones orales de la niña en relación con su madre, la niña se aparta del pecho y busca la satisfacción en el pene paterno que quiere hacer

suyo. Esta transición del pecho, que no ha sido capaz de satisfacer los deseos, al pene constituye el núcleo del conflicto edípico temprano. El pene paterno es percibido en esa etapa como un objeto que se encuentra en el interior de la madre, y por eso los ataques sádicos de la niña se dirigen al cuerpo de la madre para robarle el objeto deseado, y a su vez la niña teme que estos ataques se vuelvan contra ella y que la madre podría destruir el interior de su cuerpo.

Si recordamos, según Freud el complejo de castración era la causa del odio de la niña hacia su madre, por ser ésta culpable de no haberle proporcionado un pene. Melanie Klein da la misma explicación para esta animadversión hacia la madre, pero hay una diferencia importante. Mientras que Freud afirma que la niña desarrolla envidia del pene porque quiere poseer uno para sí, es decir, a partir de intereses narcisistas, Melanie Klein sostiene que la niña desea el pene como un objeto libidinal. Según esto la niña no entra en el complejo de Edipo por la vía de unas supuestas tendencias masculinas y envidia del pene, sino a partir de componentes femeninos. Klein pone de manifiesto lo que podríamos denominar, tomando la formulación de S. Tubert, una feminidad primaria (Tubert, 1988: 70), del mismo modo que K. Horney y E. Jones en sus críticas al falocentrismo freudiano.

Karen Horney es una figura fundamental dentro de este primer debate, pero sus críticas van más allá de éste y anticipan teorías y polémicas posteriores. Horney pone en tela de juicio todas las teorías acerca de la feminidad, incluida la freudiana, por haber sido concebidas desde un punto de vista absolutamente androcéntrico. Tras la lectura de algunos escritos del filósofo Georg Simmel, constata que toda la cultura, "toda la civilización es una civilización masculina" (Horney, 1926; 1990: 59).

De tal modo que lo que hasta ahora se había considerado como "psicología de la mujer" desde la posición de ventaja de los varones no es más que una proyección de los desengaños de éstos. Las mujeres, afirma Horney en su famoso escrito *La huida de la femineidad*, se han adaptado a los deseos de los varones y han creído ver en ello su verdadera naturaleza. Horney se pregunta hasta qué punto ha estado el psicoanálisis centrado en el punto de vista masculino y hasta qué punto es correcto lo que se afirma de la sexualidad femenina.

Horney constata que al analizar la diferencia genital no se ha tenido en cuenta la diferencia en las funciones de la reproducción. Si la maternidad puede representar una desventaja desde el punto de vista social, desde el punto de vista biológico la capacidad de la mujer, su superioridad fisiológica es incuestionable. En el inconsciente masculino se refleja la envidia de la maternidad, constata Horney a partir de los análisis de varones, y afirma también que la envidia masculina es susceptible de una sublimación más satisfactoria que la envidia del pene por parte de la niña. "¿Acaso la tremenda fuerza con que aparece en los hombres el impulso a la actividad creadora en todos los ámbitos no nacerá precisamente de su conciencia

de desempeñar una parte relativamente pequeña en la creación de los seres vivos, que constantemente les empujaría a una sobrecompensación con otros logros?" (Horney, 1990: 65). Esta idea la desarrollarán posteriormente autoras feministas como Chodorow y especialmente E. Fox Keller en su crítica al sesgo androcéntrico de la ciencia, como se verá más adelante.

Horney critica la tesis freudiana de la importancia de la envidia del pene no sólo como origen del deseo de tener un hijo, sino como explicación del apego hacia el padre. En su obra *El nuevo psicoanálisis* (1939) Horney desarrolla la crítica a este concepto clave dentro de la concepción freudiana de la sexualidad y la psicología femeninas. "Son bien pocos los rasgos de carácter de la mujer a los que no se atribuya su origen esencial en la envidia del pene" (Horney, 1979: 78). Los sentimientos de inferioridad femeninos serían –según la hipótesis freudiana ya expuesta– expresión del desprecio de la mujer por su propio sexo, también el ser supuestamente más vanidosa y con mayor sentido del pudor vendría determinado por la necesidad de compensación de la "falta" y por el deseo de ocultar su "deficiencia". Horney sostiene que se necesitarían tremendas pruebas para aceptar que la mujer, físicamente hecha para funciones específicamente femeninas, fuera determinada psíquicamente por el anhelo de poseer atributos del otro, pruebas que la psicoanalista no logra encontrar.

Horney observa que para muchas pacientes es más cómodo "imaginarse que la naturaleza la trató injustamente, que darse cuenta de que exige demasiado del ambiente y se enoja cuando estas exigencias no quedan satisfechas" (Horney, 1979: 80).

Según K. Horney no se trata de buscar motivos biológicos sino culturales. El masoquismo, por ejemplo, es un intento de obtener seguridad y satisfacción en la vida mediante la sumisión. Es evidente que hay factores culturales que engendran actitudes masoquistas en las mujeres: el estado de dependencia que sufre, el énfasis que se pone en la supuesta debilidad e inferioridad femeninas y la ideología que sostiene que la vida de la mujer sólo tiene significado a través de otras personas: familia, marido, hijos. Hay factores culturales clarísimos que explican la afirmación de Freud sobre el miedo básico de la mujer a perder el amor. Las mujeres han estado apartadas de las responsabilidades económicas y políticas y reducidas al ámbito familiar, fundado exclusivamente en la emotividad. Para las mujeres sus relaciones con el marido y los hijos eran la única fuente de felicidad y de seguridad. Y realmente las ilimitadas esperanzas que ponen las mujeres en el amor explican hasta cierto punto el descontento de ser mujer, y el sentimiento de inseguridad e inferioridad que Freud atribuye a la envidia del pene.

Para terminar con esta autora es importante señalar su afirmación basada en su experiencia analítica de que el clítoris es un órgano específicamente femenino, también sostiene basándose en observaciones de los ginecólogos, pediatras y suyas pro-

pias, el conocimiento de la vagina y la masturbación vaginal desde edades muy tempranas –en contra de la idea freudiana de su inexistencia en la infancia.

Esta misma idea es también afirmada por uno de los principales disidentes con respecto a las teorías freudianas sobre la sexualidad femenina, Ernest Jones, quien sostiene también que hay un conocimiento temprano de la vagina en las niñas, que las niñas son atraídas de un modo natural por sus padres, que la envidia del pene tiene una importancia secundaria y que Freud era excesivamente falocéntrico en sus concepciones.

Se puede afirmar que hasta el segundo debate, producto del segundo movimiento de mujeres, no se produjeron nuevas aportaciones a esta polémica.

6.2. El segundo debate

Este segundo debate en torno al feminismo y el psicoanálisis que se desarrolla a partir del segundo movimiento de mujeres presenta dos importantes diferencias con respecto al primero: el referente no es tanto la obra de Freud propiamente dicha, sino más bien una popularización del psicoanálisis que se extiende a todos los ámbitos de la cultura a partir de los años cincuenta, y se trata de un fenómeno que se da con especial relevancia en Estados Unidos; la otra diferencia fundamental consiste en que las voces críticas a las afirmaciones sobre las mujeres desde el psicoanálisis, o más bien desde una trivialización de éste, no son psicoanalistas, sino mujeres feministas que provienen de otros campos del saber: la filosofía, el periodismo, la política etc. Los nombres más relevantes en este debate son: Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Eva Figes, Germain Greer, Shulamith Firestone y Kate Millet, en la parte crítica, y Juliet Mitchell como principal defensora de Freud. En este debate Mitchell ocuparía una posición similar a las que sostenían posturas freudianas en el primer debate. Juliet Mitchell es la primera feminista que defiende la importancia de psicoanálisis para la causa del feminismo, y afirma en su obra más conocida *Psicoanálisis y Feminismo* que quien desee comprender la opresión de la mujer y luchar contra ella no puede dejar de lado al psicoanálisis (Mitchell, 1974).

La crítica al falocentrismo y muchos de los argumentos biológicos y culturales esgrimidos en la primera polémica se repiten, del mismo modo que se repiten en los defensores feministas de Freud la importancia del padre y de la castración para la fundación de la masculinidad y la feminidad.

Este segundo debate se entrelaza con dos corrientes principales: la teoría de las relaciones objetales a partir de Melanie Klein –que a su vez se divide en dos direcciones, una, no kleiniana, hacia la sociología de la familia, y otra, kleiniana, hacia el "mundo interno" de la fantasía–, y teorías sobre el lenguaje, significación y orden

simbólico, propuestas principalmente por Lacan. Sin embargo, desde el punto de vista de las aportaciones a la teoría y crítica feministas ha sido mucho más fecunda la primera corriente, a la cual se dedicará aquí un mayor espacio.

6.3. Desarrollos feministas del psicoanálisis

Dentro del psicoanálisis y siguiendo la definición de Laplanche y Pontalis (1987: 316) hay que distinguir tres niveles:

1. Un método de investigación para evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias de un individuo y también de las producciones humanas culturales.
2. Un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en la que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico.
3. Un método psicoterapéutico basado en esta investigación y caracterizado por la interpretación de la resistencia, la transferencia y el deseo, que es denominado cura psicoanalítica.

La crítica feminista en las corrientes que surgieron a partir del segundo debate ha utilizado o desarrollado cada uno de estos tres aspectos de un modo distinto. En primer lugar como método de interpretación aplicado a las construcciones patriarcales del conocimiento como son, por ejemplo, la tradición filosófica o el modelo científico actual. Ha desarrollado igualmente las teorías psicológicas sobre la génesis de la personalidad según el sexo partiendo del modelo de familia patriarcal. Y por último la situación que se da en la cura psicoanalítica en la relación entre analista y analizado/a ha sido tomada por algunas autoras como modelo de conocimiento, como una alternativa al paradigma científico androcéntrico basado en la lógica dualista.

6.3.1. *Las teorías psicológicas: relaciones objetales e intersubjetividad*

La corriente de las relaciones objetales comienza con Dinnerstein (1976) cuyo punto de partida es Klein, y con N. Chodorow que procede de las teorías centradas en la realidad material o social de los padres, de psicólogos como Bahlint, Mahler o Winnicott. A continuación se presentará brevemente la obra de Nancy Chodorow y de Jessica Benjamin, dado que sus estudios han sido a su vez aplicados por otras autoras feministas, a las que me referiré en en siguiente apartado, en sus críticas al modelo androcéntrico de conocimiento.

Chodorow parte en su obra *El ejercicio de la maternidad* (1978) de los estudios de los psicólogos citados anteriormente, que se centran en la relación temprana del bebé con la madre como el hecho fundamental que estructura la personalidad humana, es decir, en la etapa preedípica. Esto ya representa una importante diferencia con respecto a Freud, que sólo admitía la importancia de la relación temprana con la madre para la niña y no para el varón, para el cual, como es sabido, la figura paterna representa la instancia estructuradora en el complejo de Edipo.

La tesis principal de las relaciones objetales sostiene que la madre y el bebé forman una unidad de la que el niño o la niña tienen que emerger con una identidad propia. Se parte también de los trabajos de Robert Stoller sobre identidad sexual, que muestran que la masculinidad es un fenómeno secundario que aparece cuando los niños superan la identificación con la madre; esto constituye otro punto importante de diferencia con la teoría freudiana, que parte de que todas las niñas se sienten como hombres pequeños en un principio. Según la teoría de relaciones objetales, tanto niños como niñas tienen que pasar por una fase de individuación y separación de lo que una vez fue uno. Su psique es formada por las relaciones de objeto (el no-yo) con el primer objeto, la madre, que internaliza. Chodorow se centra en cómo la relación con la madre es internalizada por la criatura. Las niñas se identifican con la madre o la internalizan y, por tanto, no tienen que "crear" un objeto como algo absolutamente distinto de ellas –es importante señalar que se parte aquí de una sociedad en la que las mujeres ocupan el papel principal en el cuidado temprano de las criaturas–; el niño, por el contrario, para ser masculino tiene que romper con la madre e identificarse con el que está ausente. Es decir, mientras que los niños para lograr su identidad –dentro de un sistema patriarcal como el nuestro– necesitan sentirse absolutamente distintos de su primer objeto, la madre, y por tanto de todo lo asociado con lo femenino para identificarse con la figura del padre, las niñas, por el contrario, si bien tienen que llegar a verse como algo distinto de la madre, no llegan nunca a los extremos de rechazo y distanciamiento de su primer objeto, que posteriormente marcará su relación con los objetos externos en general. Para consolidar su identidad de varón, los niños necesitan desarrollar lo que se considera como típicamente masculino tanto en el terreno cultural como en el privado: la independencia y la absoluta autonomía.

Las teorías de Chodorow sobre la crítica a la masculinidad y sobre la mayor importancia de las relaciones para las mujeres han llevado a dos corrientes importantes en el pensamiento feminista: por un lado a la crítica al conocimiento en general y a la ciencia y a los valores de objetividad que ésta sostiene en particular, pensamiento en el que destacan, entre otras, autoras como E. Fox Keller y Jane Flax; y por otra parte a una crítica a la ética imparcial, que defiende que los valores de la conexión y la empatía son fundamentales en un sentido diferente, y no más débil, de la justicia propio de las mujeres, teoría que defiende Gilligan (1974).

El trabajo de Chodorow también ha generado una investigación sobre las relaciones objetales con respecto al tema del masoquismo y la feminidad y al de la intersubjetividad, tal y como ha sido desarrollado por Jessica Benjamin.

Antes de pasar a las críticas feministas a la ciencia a partir de estos desarrollos del psicoanálisis, voy a presentar brevemente algunas ideas de esta última autora, porque será una referencia para el apartado siguiente.

La psicoanalista Jessica Benjamin ha estudiado especialmente la relación entre el primer objeto y el problema del poder, y cómo la necesidad de abandonar la identificación con la madre para constituirse en varón y en persona independiente impide a los niños a menudo reconocer a su madre como sujeto. Ésta es, entonces, reducida a un papel de medio, de objeto, relación que tenderá a establecer con todo lo que el niño y posteriormente el varón pueda entrar en contacto. El niño que rompe de un modo tajante con la identificación y con la dependencia corre el peligro de perder la capacidad de reconocimiento recíproco, ya que se refiere al otro exclusivamente como un objeto. Cuando se generaliza esta relación objetual hacia el otro, y hacia el mundo en general, entonces la racionalidad instrumental sustituye a un intercambio emocional con los otros. Voy a exponer brevemente este concepto de reconocimiento recíproco según esta autora.

En su libro *Las ataduras del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema del amor* (1988) se plantea el problema de la dominación, no entre varones –entre padre e hijo como hace Freud en *Totem y tabú*– sino entre varones y mujeres. ¿Por qué –se pregunta Benjamin– sigue siendo ésta la relación fundamental entre los sexos, aunque nuestra sociedad sea formalmente igualitaria? E investiga si el psicoanálisis puede explicar la génesis de estructuras psíquicas en las que una persona es sujeto y la otra objeto.

Benjamin que parte entre sus presupuestos, aparte de la teoría de relaciones objetales, de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, aparte de tener influencia de la teoría habermasiana de la sociedad, considera la intersubjetividad y el reconocimiento mutuo como la clave que posibilitará unas relaciones igualitarias con los otros y el medio. En las relaciones madre-bebé hay, según sus investigaciones, dos sujetos, y en esto difiere considerablemente de la teoría freudiana en la que la persona cuidadora, la madre, tiene un papel de objeto de las necesidades de la criatura y no existe como ser independiente. A la luz también de estudios de Winnicott y Kohut Benjamin, afirma la necesidad que tenemos del otro para nuestra propia autovaloración. Según el punto de vista intersubjetivo que defiende la autora, el individuo se desarrolla en relación con otros sujetos y precisamente por medio de estas relaciones. El otro es también un sujeto autónomo. Tenemos la capacidad y la necesidad de reconocer al otro sujeto como distinto de nosotros y al mismo tiempo parecido, es decir, que puede compartir experiencias psíquicas. El bebé tiene la necesidad de ver a la madre como un sujeto autónomo, que a su vez puede

reconocerle a él o ella como sujeto. Esta reciprocidad es una tensión necesaria, un equilibrio inestable entre autoafirmación y reconocimiento, que cuando fracasa puede acabar en una lucha de poder, la autoafirmación se transforma en agresión, la autoafirmación, entonces, sólo es posible destruyendo al otro, sometiéndolo. El fracaso de la reciprocidad puede hacer desarrollar mecanismos de defensa entre dentro y fuera, mientras que la reciprocidad permite dejar los límites permeables entre dentro y fuera, constituiría el fundamento intersubjetivo del amor, transponiéndolo al ámbito del conocimiento, de un acercamiento respetuoso al medio.

6.3.2. *Aplicaciones y explicaciones psicoanalíticas dentro de la epistemología feminista*

Recordemos que los comienzos de la crítica feminista a la tradición de pensamiento occidental en términos generales (yo me voy a referir aquí más bien a la filosofía, aunque es aplicable a todos los ámbitos) han consistido en sacar a la luz determinados rasgos de misoginia del discurso filosófico patriarcal. El método seguido era mostrar la inconsistencia del sexismo, las contradicciones en las que necesariamente caían los filósofos al aplicar sus conceptos (pongamos por caso "humanidad", "libertad", "autonomía", "ley moral", "sujeto", etc.) sólo a la mitad del género humano, es decir, a los varones. Si bien este trabajo deconstructivo –por utilizar la terminología de Harding– ha sido de gran utilidad para echar por tierra muchas de las pretensiones de verdad e universalidad de gran número de filósofos, y es un ámbito en el que –qué duda cabe– aún hay mucho por realizar y por dar a conocer (no debemos olvidar que la crítica feminista no posee en absoluto en nuestro país el apoyo institucional del que disfruta en otros países, como por ejemplo en EEUU en los que los *Women's Studies* son ya una realidad incuestionable), pues bien, aunque quede todavía una ingente labor por realizar, no parece ser éste el camino más apropiado para realizar una crítica radical al sesgo patriarcal que determina toda la producción de nuestra tradición filosófica, dado que la crítica va dirigida a los representantes de la filosofía y no a la filosofía misma. Como muy bien señala Cornelia Klinger (1995: 81), se trataría con este método de argumentos *ad hominem*, es decir, dirigidos más contra los filósofos que contra la filosofía: se acusa a los filósofos varones de tener un interés egoísta en la subordinación de la mujer o de estar cegados por prejuicios de la época, que les obligan a alejarse del camino de la verdad filosófica, la cual en sí –representada en las ideas por ejemplo de racionalidad, objetividad científica etc.–, permanece libre de toda crítica.

Este tipo de análisis del sesgo patriarcal explícito de las teorías está basado en una postura epistemológica, que Sandra Harding ha denominado empirismo femi-

nista, y que define del siguiente modo: "El empirismo feminista parte de la premisa de que el sexismo y el androcentrismo son distorsiones determinadas socialmente y que utilizando estrictamente las normas metodológicas existentes para la investigación científica podrían corregirse" (Harding, 1991: 22). Según esto se muestra cómo los autores no son consecuentes con sus propios criterios de cientificidad, de racionalidad y de objetividad. No se necesitaría introducir nuevas categorías. Se trataría sencillamente de un mal uso de la ciencia, lo que algunas autoras como Haraway en ciencias naturales han llamado *bad science* (Haraway, 1981) que se corregiría aplicando estrictamente las reglas conocidas.

Este mismo tipo de estudios han mostrado, sin embargo, que no se trata simplemente de un mal uso de las categorías y métodos tradicionales, sino que los sesgos androcéntricos se hallan en las categorías mismas y en los conceptos fundamentales tales como "objetividad científica", "racionalidad", etc.

Podríamos distinguir en este contexto entre "sexismo" como la forma explícita de discriminación de las mujeres y misoginia, y "androcentrismo" –el predominio de una perspectiva centrada en el varón– como una forma encubierta de sexismo, y por tanto, mucho más perjudicial y difícil de detectar. Es precisamente en este tipo de sexismo implícito donde el método psicoanalítico juega un papel fundamental, aunque no exclusivamente. Puesto que se trata de llevar al lenguaje, en expresar lo que siempre ha estado silenciado, de sacar a la luz los espacios en blanco, las omisiones, lo reprimido y descifrar el código en clave, las ventajas que ofrece el método psicoanalítico para la revisión feminista de las teorías es doble. Dado que Freud explica la sexualidad como el origen y el centro de todos los impulsos humanos, su teoría ofrece una base según la cual todos los logros de la cultura, es decir, también la ciencia y la filosofía, son despojados de la pretensión de estar por encima de la sexualidad; y la otra ventaja que aporta es que por medio del psicoanálisis se hacen visibles los pasajes inconscientes y codificados del discurso. Además de su capacidad de desvelar y descodificar el androcentrismo, el psicoanálisis nos ofrece un modelo de conocimiento que no se basa en los dualismos tradicionales, y por tanto, representa uno de los mayores objetivos de la epistemología feminista. A esto me referiré en el siguiente apartado.

El psicoanálisis, tal y como indica Jane Flax, nos revela mucho acerca de lo que Freud llamó "el enigma de la sexualidad", y sobre el papel central que desempeña este enigma en la formación del yo, del conocimiento y de la cultura como un todo, al mismo tiempo que nos ayuda a entender el poder en sus formas no institucionales y cómo están interrelacionadas dominación y deseo (Flax, 1990: 16).

Jane Flax (1983) ha analizado algunas obras filosóficas partiendo de estas premisas: de cómo la represión de experiencias tempranas se ve reflejada en nuestra relación con la naturaleza, en la vida política, especialmente en la separación de los ámbitos público y privado, la obsesión por el poder y la dominación en las teorías

políticas, y la represión de las pasiones y su transformación en algo peligroso y vergonzoso. Esto lo ilustra Platón, por ejemplo, en su teoría de la jerarquización del alma con la estricta sumisión de todos los sentimientos, necesidades e instintos bajo el dominio del razón, o en su metáfora de la caverna en relación con la negación de las experiencias infantiles: el mundo de las sombras, del inconsciente, del útero, ese estadio previo al lenguaje que está gobernado por los sentimientos, las necesidades del cuerpo y las mujeres. Del mismo modo interpreta Flax los intentos cartesianos por escapar del cuerpo –esa sustancia pensante que no necesita del cuerpo, ni de lugar, ni de nada material, ni de ningún ser humano. Es autoconstituyente y autosuficiente.

Así también analiza el "estado de naturaleza" según Hobbes y Rousseau, que parece estar formado exclusivamente por varones, adultos y solitarios y en el que cualquier modo de interacción social lleva a la guerra o a un estado de dominación y sumisión.

Otra autora fundamental en este contexto es Evelyn Fox Keller que investiga las implicaciones que tiene este modo de ver los objetos, propio de los niños varones, para las ciencias y para el método científico: por una parte la obsesión de la ciencia moderna por la "objetividad" viene dada paradójicamente por una emoción, por el miedo a perder la autonomía. Es decir, la necesidad de objetividad nace de una necesidad emocional. Y por otra parte esta escisión tajante entre sujeto y objeto determinará el modo en que se ha entendido la naturaleza como "objeto" de conocimiento con el que se establece una relación de dominio. Según Fox Keller la ideología científica divide el mundo en dos partes: el que conoce –la mente– y lo cognoscible –la naturaleza–, e insiste en que la relación entre el que conoce y lo conocido es una relación de distancia y de separación (y de dominio) que divide radicalmente un sujeto y un objeto. Dentro de esta dicotomía el sujeto es caracterizado como masculino y el objeto, la naturaleza, como femenino. " Masculino aquí connota autonomía, separación y distancia, connota un rechazo radical de cualquier acercamiento entre sujeto y objeto, que está identificado de un modo consistente como masculino y femenino" (Keller, 1983: 191).

El objetivo de la crítica feminista a este concepto de ciencia tiende a una transformación de la escisión entre sujeto y objeto que conlleve una desaparición de la ciencia como empresa dominio y sometimiento de la naturaleza (Val Plumwood, 1993). En este punto es fundamental el desarrollo de una idea distinta de autonomía.

Fox Keller analiza este concepto (Keller, 1991) en su doble sentido. Por una parte, la autonomía siempre se ha entendido como rechazo de todo vínculo con los demás, como instrumento de poder y control sobre ellos; este tipo de autonomía impide la creatividad, la ambigüedad entre el yo y el no-yo, espacio en el que, por ejemplo se desarrollan el juego y el amor. Sin embargo, en el sentido que propone la autora siguiendo a Benjamin, la autonomía puede significar mayor capacidad para

relacionarse con los demás. La autonomía dinámica deja abierto un espacio entre yo y no-yo, se forma tanto por oposición a lo otro, como por relación y unión con ello; tiene con los demás sujetos suficiente en común como para respetarlos y reconocerlos como sujetos, es decir, se encuentra entre oposición y continuidad.

La solución que propone Keller es un acuerdo entre sujeto y objeto, que va de la mano de una interacción entre la experiencia cognitiva y emocional. No obstante, tal y como algunas autoras han apuntado, por ejemplo Toril Moi, los términos en los que se expresa Keller permanecen bastante vagos y, no sólo eso, sino que parece ser que su teoría, partiendo del esencialismo cultural de Chodorow, no cuestiona la lógica que sostiene la metafísica patriarcal dado que sigue manteniendo firmes las oposiciones masculino/femenino, razón/emoción, etc. (Moi, 1990: 192-193).

6.3.3. La situación psicoanalítica como modelo alternativo de conocimiento

El modelo de conocimiento que propone esta autora (T. Moi, y que también sostiene Jane Flax) está inspirado en la relación que se produce en el psicoanálisis entre el analista y el paciente, que crea un modelo distinto de estructurar el conocimiento, que nos fuerza continuamente a reflexionar sobre los puntos de exclusión de represión y de bloqueos en nuestras propias construcciones discursivas.

La situación analítica cuestiona radicalmente la división entre sujeto activo y objeto pasivo denunciado por Keller y por la crítica feminista en general; no es simplemente porque el doctor en este caso se convierte en el que escucha, sino porque la sesión analítica compromete a ambos, al analista y al paciente, en transferencia y contratransferencia. Si la transferencia en el análisis puede ser definida como el proceso en donde el paciente transfiere traumas anteriores y reacciones –ya sean reales o imaginarias– al analista, la contratransferencia podría ser caracterizada como las reacciones más o menos inconscientes del analista al discurso del paciente, o mejor dicho a la transferencia del paciente. Es decir que tanto la transferencia como la contratransferencia sitúan al analista y analizado en un complejo de interacciones que hacen o rompen el análisis. Transferencia y contratransferencia convierten la sesión analítica en un espacio en donde los dos participantes se encuentran cada uno en el lugar del otro. Según Toril Moi, en la situación analítica encontramos un modelo de conocimiento que cuestiona radicalmente a la vez que desplaza las nociones de sujeto y objeto y que deconstruye los límites fijos entre conocimiento y no conocimiento. Dado que esta situación no nos ofrece oposiciones binarias establecidas, tampoco puede ser considerado como masculino o femenino, y por lo tanto nos ofrecería una oportunidad de escapar de la tiranía del pensamiento patriarcal según analogías sexuales. Según Moi, como feministas en busca de nuevas formas de pensar sobre objetividad, conocimiento y modos de actividad intectual, no podemos

permitirnos no tomar en serio el modelo ofrecido por el psicoanálisis, y según esta autora una filosofía de la ciencia feminista anti-esencialista tendría más que ganar de Freud y Lacan que de Winnicott y de la psicología del ego americana.

Jane Flax por su parte ve igualmente en el psicoanálisis, mejor dicho, en la situación analítica, una naturaleza intersubjetiva que la hace válida como una alternativa para los discursos basados en el conocimiento como poder (Flax, 1990: 74). La "lógica del descubrimiento" del psicoanálisis tal y como se lleva a la práctica contradice el punto de vista del empirista que se ve a sí mismo como distinto y separado del objeto, y no rechaza los datos que se generan en la situación como meramente "intuitivos", "irracionales" o "epistemológicamente contaminados". De hecho el psicoanálisis cuestiona el supuesto de que el pensamiento racional y los conocimientos seguros y fiables requieran de la supresión o el control del sentir "subjetivo" y que sólo la "razón" sea la única y la mejor fuente de conocimiento.

6.4. La corriente lacaniana

Como se mencionó al final del apartado dedicado al segundo debate, una de las corrientes que se perfila a raíz de esta polémica es la lacaniana, una de cuyas principales representantes es Luce Irigaray, a cuyas aportaciones me referiré brevemente.

La parte de la teoría lacaniana con la que conecta Irigaray es la referente a la capacidad de representarse uno/a mismo/a la relación con el origen propio (Irigaray, 1974, 1977). En este sentido el niño está mejor equipado: el pene le permite reconocer su diferencia con respecto a la madre, porque le garantiza que algún día podrá unirse con un sustituto de ella. Al mismo tiempo su origen está garantizado por estar hecho a imagen de su padre y por llevar el nombre del padre. Tanto las relaciones padre/hijo y madre/hijo están ampliamente documentadas en el simbolismo cultural. La niña, por otra parte, no tiene ningún modo de representarse su relación con su origen materno y la ausencia de símbolos culturales que podrían ayudarla a ello son la causa real, según Irigaray, de las dudas de identidad en la niña, así como de su narcisismo y melancolía.

Con esta referencia a la problemática que plantea Irigaray vemos cómo las dos corrientes que parten del segundo debate coinciden, tal y como ha señalado Brennan (1992: 73). La preocupación de las relaciones objetales por la figura de la madre, y la concentración simbólica en el padre coinciden en que la relación de la madre con el significado y la simbolización es una cuestión crucial en el segundo debate. Tanto Kristeva como Irigaray y Cixous se centran en su obra en la relación de la madre con el significado.

A Irigaray le preocupa, tal y como se ha indicado, el fracaso en la simbolización de la madre, y pone en tela de juicio la idea de que sólo es conocido un órga-

no sexual. En su obra *Speculum* Irigaray realiza un análisis y una crítica exhaustivos de la concepción freudiana de femenidad, así como de toda la tradición filosófica "falocrática". La teoría freudiana de la diferencia sexual está basada en la visibilidad de esa diferencia; así puesto que el varón tiene un órgano sexual visible y la mujer no, cuando Freud considera a la mujer deduce que no hay nada. De este modo la diferencia femenina es entendida como ausencia o negación de la norma masculina. Este punto es esencial para la argumentación de Irigaray, como muy bien señala Toril Moi (1988), dado que en nuestra cultura la mujer se encuentra fuera de la representación del lenguaje. Irigaray muestra como Freud se mueve dentro de una "lógica de lo mismo", es decir, presenta a la niña como si fuera esencialmente lo mismo que el niño varón. No se trata de una niña pequeña sino de un hombre pequeño. Como ya hemos visto, en la fase fálica el clítoris es considerado –según Freud– por la propia niña como un pene inferior, de este modo consigue Freud evitar que la idea de la diferencia perturbe su teoría. Pero precisamente se trata de sacar a la luz esa diferencia, y toda la obra de esta filósofa psicoanalista está orientada en esa dirección. Según Irigaray la tecnología moderna está producida por una sociedad masculina que niega la diferencia sexual, así como los aspectos específicamente femeninos. Por lo cual incita a las mujeres a abandonar lo que ella considera como el callejón sin salida de la igualdad. Irigaray afirma que las mujeres no deben participar en las estrategias fálicas del poder, ya que los varones sólo les dejan pequeñas parcelas que ellos mismos no desean; por otra parte este tipo de adaptación tiene –según esta autora– consecuencias fatales para las mujeres porque de este modo pierden su particularidad y su sexualidad. Irigaray establece una analogía entre la forma femenina y su psique. El placer de la mujer es sistemáticamente reprimido desde el falocentrismo patriarcal, ni siquiera puede ser pensado desde una lógica especular. El placer masculino, por el contrario, según Irigaray, es visto en analogía con el falo como un todo monolítico, al cual deben someterse las mujeres. Pero tal y como describe en *El sexo que no es uno,* los órganos sexuales de las mujeres están compuestos de muchas partes y en consonancia su placer es múltiple y no unitario.

A pesar de lo pertinente que pueda ser en algunos puntos la crítica de Irigaray al modelo falocéntrico, es difícil ver en su obra un argumento coherente, y sus referencias a las partes reales de cuerpo han sido entendidas a menudo como un enfoque esencialista; también se ha criticado desde un punto de vista materialista a esta autora, cuya obra hace del poder un problema exclusivamente filosófico, sin tener en cuenta todos los demás factores reales que oprimen a las mujeres.

Sin embargo su obra ha tenido una importante recepción en una parte del feminismo italiano, caracterizado como el pensamiento de la diferencia, cuyas trampas y peligros para el feminismo como movimiento emancipatorio han sido tratados en profundidad por Celia Amorós (1996, 1997).

6.5. Bibliografía

Amorós, C. (1996): "El Poder, las mujeres y lo iniciático", *El Viejo Topo,* octubre.
— (1997): *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Cátedra, Madrid.
Benjamin, J. (1988): *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination.* Virago. London.
Brennan, T. (1992): *The Interpretation of the Flesh.* Routledge. London.
Chodorow, N. (1978): *El ejercicio de la maternidad.* Gedisa. Barcelona.
Dinnerstein, D. (1976): *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World.* Women's Press. London.
Flax, J. (1983): "Political Philosophy and the patriarchal Unconscious: A Psychoanalytical Perspective on Epistemology and Metaphysics", en Harding/Hintikka (1983).
— (1990): *Thinking Fragments.* Univ. of. California Press. Berkeley.
Fox Keller, E. (1983): "Gender and Science", en Harding/Hintikka.
— (1991): *Reflexiones sobre género y ciencia.* Alfons el Magnanim. Valencia.
Gilligan, C. (1982): *In a Different Voice: Psychological and Women's Development.* Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts.
Haraway, D. (1981): "In the Beginning was the World: the Genesis of Biological Theory". *Signs,* Vol. 6/3.
Harding, S. (1991): *Feministische Wissenschaftstheorie,* Argument. Hamburg.
— y Hintikka, M. (1983): *Discovering Reality.* Dordrecht.
Horney, K. (1990): *Psicología Femenina.* Alianza Editorial. Madrid.
— (1979): *El nuevo psicoanálisis.* Fondo de Cultura Económica. México.
Irigaray, L. (1974): *Speculum, de l'autre femme.* Minuit. Paris.
— (1977): *Ce Sexe qui n'en est pas un.* Minuit. Paris.
Klinger, C. (1995): "Zwei Schritte vorwärts, einer zurück - und ein vierter darüberhinaus". *Die Philosophin,* 12.
Laplanche. J./Pontalis. J. B. (1987): *Diccionario de Psicoanálisis.* Labor. Barcelona.
Mitchell, J. (1974): *Psicoanálisis y feminismo.* Anagrama. Barcelona.
Moi, T. (1988): *Teoría literaria feminista,* Cátedra. Madrid.
— (1990): "Patriarcal thought and the drive for knowledge", en Brennan, T. (1990): *Between Psychoanalysis and Feminism.* Routledge. London.
Tubert, S. (1988): *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria.* El Arquero. Madrid.
Plumwood, V. (1993): *Feminism and the Mastery of Nature.* Routledge. London.

7

De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas...

Esta aproximación al fenómeno del feminismo de la diferencia quiere seguir unos parámetros de análisis que permitan entrar en él, sin ocultar que se trata de una revisión crítica y en absoluto complaciente del mismo. De las razones de desacuerdo, que son más de una y de dos, entre este feminismo y el que aquí se defiende quiere dejar constancia este trabajo, que se estructura como sigue.

7.1. Diferencia y feminismo francés: La ética del *como si*

El pensamiento androcéntrico ha corrido suerte pareja a la del sujeto de tal pensamiento. Que tal sujeto está totalmente consolidado lo demuestra el hecho de que se permite cuestionarse a sí mismo. O, mejor dicho, cuestionarse como designación de sí en un ejercicio filosófico y postmoderno de raíz foucaultiana. Lo cual, como es sabido, en nada compromete los privilegios prácticos del referente incuestionable de tal *sujeto.*

El hecho es que la postmoderna apelación a la disolución del *sujeto* hace que corran la misma suerte las categorías que tradicionalmente lo han acompañado. Y como la disolución se reclama en el ámbito de lo simbólico se resuelve en ese mismo ámbito y por vía de sustituciones conceptuales. De modo que las categorías que constelan la subjetividad logo-androcéntrica no llegan a disolverse en el discurso postmoderno, sino que pasan a ser sustituidas por otras de menor protagonismo hasta ahora. Como cuando se rescatan actores secundarios en el teatro, las categorías del discurso androcéntrico con menor papel histórico y filosófico tienen la resonancia sugerente de la novedad. Pero no dejan por ello de ser intérpretes de la tra-

ma conceptual del pensamiento patriarcal y no dejan, por tanto, de ser logo-androcéntricas.

Este juego de sustituciones categoriales no conlleva necesariamente re-significación alguna de conceptos, como pretenden las pensadoras de la *diferencia:* éstas reclaman tal categoría para ponerla al servicio de un discurso feminista, que precisamente por partir de una categoría secundaria, pero inmersa en el discurso androcéntrico, sigue igualmente preso de la red conceptual de ese discurso, aunque sea en su versión logo-androcéntrica postmoderna.

El pensamiento de las feministas de la diferencia comenzó a buscar fundamentos *diferentes* de la cultura andro-céntrica para su propio discurso. Y, al hilo de la dificultad de tal empeño, optó por sustituir postmodernamente terminologías y teorías, para reconstruir sobre ellas los mismos edificios con distinto acabado. Irigaray, cabeza visible de las teóricas de la diferencia en su momento, hila un discurso sobre lo femenino, que, partiendo de la tesis psicoanalíticas de la sexualidad femenina, hace del ser mujer una determinación esencialmente morfológica. Así, convierte las formas del cuerpo sexuado de la mujer en simbología a interpretar. Y de este modo tal hermenéutica del cuerpo femenino se convierte de inmediato en hermenéutica del ser-femenino.

Esta lectura, de corte psicoanalítico, vuelve a reducir el fenómeno femenino a sus condiciones morfológicas, desde una versión revisada de lo mismo: esto es, desde los supuestos, más recurrentes que diferentes, del tradicional pensamiento patriarcal sobre el irreductible determinismo de los órganos sexuales en la formación del cerebro femenino.

La estrategia de *feminizar* las categorías y los valores del psicoanálisis en Irigaray da pie a la *madre simbólica,* que constituye en Muraro una *estetización* de la diferencia y su inserción en lo que cabría entender como una nueva invocación a lo femenino. Habrá que considerar ahora este desarrollo feminista, que retoma la categoría de *diferencia* establecida por el sujeto para proclamar no la auto-disolución de ésta sino la disolución (o la sustitución) discursiva del *sujeto* mismo que la ha elaborado. De este modo, la categoría pasa a ser ontología, que sustituye (o *disuelve*) discursivamente al sujeto histórico-simbólico para imponerse como referente discursivo por sí misma.

7.1.1. Postmodernidad y diferencia en el feminismo francés

A finales de los años setenta en Francia, y en clave filosófica, figuras como Annie Leclerc, Hélène Cixous y, sobre todo, Luce Irigaray, constituyen el núcleo que, a partir del grupo denominado *Psicoanálisis y Política,* ha defendido y extendido a otras pensadoras y a otros países este pensamiento del llamado *feminismo de la diferencia.*

Este grupo francés originario comenzó por criticar duramente el feminismo que reclamaba la igualdad, por considerarlo reformista y por reivindicar la equiparación de derechos entre mujeres y hombres, en lugar de ahondar la diferencia entre ambos. En particular, será la obra de Luce Irigaray la que más influencia tenga en el feminismo italiano y, en concreto, en su teórica de la diferencia más destacada, es decir, en Luisa Muraro.

Luce Irigaray retoma, por una parte, el concepto de *diferencia* de filósofos postmodernos franceses, como Deleuze y, sobre todo, Derrida; y, por otra parte, reinterpreta las claves del psicoanálisis, en especial del lacaniano, para investigar cómo el orden simbólico ha excluido a las mujeres como lo no-idéntico, como *lo diferente*. A partir de estos análisis, Irigaray propone como tarea feminista no el superar esta exclusión de las mujeres por la vía reivindicativa de su igualdad, sino reforzar esta diferencia y, con ello, apela a un orden simbólico –de pensamiento y de lenguaje– distinto y específicamente femenino. Desde su obra *Speculum. Espejo del otro sexo,* que publicó en 1974, hasta su *Ética de la diferencia sexual,* de 1984, así como en sus escritos más recientes (*Yo, tú, nosotras,* de 1990; o *Amo a ti,* de 1992, entre otros), la obra de Luce Irigaray ha desarrollado los supuestos teóricos básicos del llamado feminismo de la diferencia, tales como:

— Que la naturaleza humana es dos (masculina y femenina).
— Que dos, por tanto, deben ser la cultura y el orden simbólico del ser humano.
— Que sólo desde esta diferencia es posible hablar de una sociedad completa.
— Y que, además, este orden dual no es algo cultural, construido ni meramente biológico, sino que responde al orden mismo de la realidad.

Cabe resumir estas posiciones de Irigaray en sus propias palabras:

> Las mujeres tienen otra historia individual y, en parte colectiva, diferente de los hombres. Esta historia (la de las mujeres) debe interpretarse y construirse espiritualmente para abrir otra época de nuestra cultura, época en la que el sujeto no sea ya uno, solipsista, egocéntrico y potencialmente imperialista, sino respetuoso de las diferencias y, en particular, de aquella inscripta en la naturaleza y la subjetividad mismas: la diferencia sexual (Irigaray, 1992; trad.: 1994: 73).

Entendida la diferencia como "inscripta en la naturaleza", ésta pasa a no ser susceptible de consideración psico-social ni histórica, lo cual podría escandalizar incluso a las feministas cercanas al psicoanálisis, puesto que tal operación esencializa lo que no debería ser sino instrumento: convierte así en dictado natural lo que, en buena lógica, no es otra cosa que herramienta conceptual de un análisis androcéntrico preexistente. Por si fuera poco, el no reconocer la diferencia irreductible

viene a ser considerado síntoma de inmadurez femenina, con lo cual ya es claro que este feminismo de la diferencia está empapado del más puro "psicoanalismo" (utilizando el término de Lidia Cirilo, 1977). Empapado, por tanto, de logo-androcentrismo.

El pensamiento francés de la diferencia entiende que el *hablar* femenino se detecta en capas profundas del discurso androcéntrico y que puede rescatarse como un lenguaje no masculino (Irigaray, 1974). Pero, para ello, hay que apartar a la mujer de toda representación u orden instituido, de toda participación en el discurrir político que reclama una igualdad que, para Irigaray, atrapa a las mujeres de nuevo en el universo masculino. En la *Ética de la diferencia sexual,* esta pensadora sustituye la simbólica de ese discurso patriarcal por la simbólica de la relación madre-hija, de la genealogía y la nación femeninas: traduce en fin el orden del padre fálico por el de la madre simbólica, y con ello no queda claro si se da por sustituido, o incluso por disuelto, aquel discurso falocéntrico.

Quizá la única manera de disolver algo sea sustituyéndolo por lo mismo: ésta sería la forma de desaparecer sin resolverse en algo nuevo (como es el caso de la sustitución). Por ello la estrategia de disolver la identidad femenina en la identidad nombrada no es otra cosa que revelarla como sumida en las categorías y designaciones del discurso. No puede, por tanto, extrañarnos encontrar en el discurso de Irigaray la misma tópica y un planteamiento afín al discurso de la tradición patriarcal, que resuelve como suyas figuras consideradas positivas para la mujer, como la de la *Virgen* y la de la *madre.*

Los mismos paradigmas de lo femenino que la diferencia rescata del discurso patriarcal se retoman para declarar que hay una escritura esencialmente femenina, que es la expresión de la diferencia y que debe trabajarse en los textos con una lógica no-androcéntrica. En este sentido, Hélène Cixous, como portavoz de la asociación *Psicoanálisis y Política,* ha defendido la diferencia en la literatura, en tanto que ejercicio de la diferencia que toma como ámbito de referencia la literatura de la mujer "sobre sí misma".

Por su parte, Julia Kristeva conforma otro de los ejes del feminismo de la diferencia que se alimenta de la relectura del psicoanálisis. Desde la teoría literaria centrada en la semiótica, Kristeva analiza la aparición del monoteísmo judaico como una revolución en la historia de la humanidad. En ella no sólo se produce un sistema socio-simbólico que va a perdurar hasta hoy, sino que también se delimita el ámbito para el desarrollo de la subjetividad individual. De este ámbito simbólico se excluye lo femenino, pero para Kristeva es posible encontrarlo y reconocerlo como momento constituyente de subjetividad, en tanto que permanece como tal dentro de lo simbólico, que, al no ser una estructura férrea, lo refleja inevitablemente en sus resquicios y pliegues. En busca de abrirse a una situación analítica (y psicoanalítica, también), que evite la solidificación dogmática, Kristeva misma se

dedica a escribir novelas, entendida la región del arte como aquella en la que la subjetividad puede desarrollarse más allá de los controles establecidos por la simbólica dominante.

Pero será particularmente en Irigaray en quien se despliegue la vena teórica del feminismo francés de la diferencia. Y a ella se remitirán otros planteamientos del feminismo actual de la diferencia más allá de las fronteras galas. Por tanto, habrá que detenerse en esta pensadora y considerar sus propuestas con algo más de atención.

7.1.2. *Luce Irigaray y la ética del* como si

Desde su crítica ilustrada Kant concedió que resulta imposible demostrar cosas tales como la inmortalidad del alma, la libertad absoluta o la existencia de Dios. Sin embargo, estos indemostrables de la razón teórica van a funcionar como presupuestos o postulados para la razón práctica. De manera que, en la esfera de la moral y de la acción, debemos actuar *como si* el alma fuera inmortal; *como si* fuera posible la libertad absoluta; *como si* existiera Dios. Tales postulados sirven de garantes para toda actuación práctica.

Esta ética del *como si* parece haber pervivido en otras parcelas del terreno práctico. Así, en lo que se refiere a las relaciones entre los sexos y, en concreto, en lo que toca a la necesaria transformación de dichas relaciones, hoy todavía en nada favorables para las mujeres. A modo de postulado también el feminismo de la diferencia de Luce Irigaray parte hoy de la existencia de algo así como la esencia genérica. En este caso de la esencia femenina *como si* tal existiera.

Puesto que lo natural es por lo menos dos, masculino y femenino (Irigaray, 1992: 57), esta autora piensa que la consideración unitaria del género como *género humano* es un reduccionismo forzado. Amén de que comprenderlo como dualidad insalvable supone haber "alcanzado la edad de la razón" (Irigaray, 1992: 58).

Si bien una esencia tal como la femenina no aparece como objeto de demostración, sí sirve como presupuesto o postulado práctico. De nuevo, por tanto, encontramos una nueva versión de la estrategia kantiana. Y cabe preguntarse en qué se funda un postulado práctico o, más concretamente, dónde y de qué manera subsiste en el pensamiento de quienes lo utilizan.

La sorpresa de que un filósofo como Kant anteponga sus intereses patriarcales a su condición de ilustrado cede paso a la perplejidad: ¿cómo pueden coincidir, en estrategias y supuestos esencialistas, el filósofo masculino y la pensadora feminista?

En su *Antropología desde el punto de vista pragmático* Kant canta las excelencias del sexo femenino como objeto relevante de estudio. Además, en sus *Observaciones*

sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime predica, ya en 1764, la necesidad de una pedagogía especial para las mujeres, de manera que éstas no perdieran su esencia femenina. En ambos casos parte el filósofo de una tajante diferencia entre los sexos, diferencia que constata como algo natural.

Hoy cabe leer a Kant *en paralelo* con las tesis de la diferencia de Irigaray: así, la concepción universalista de Kant da paso, en el terreno de los sexos, a la concepción dualista, que pervivirá en el discurso masculino occidental cuando se ocupa de *la mujer.* Y desde nuestra actualidad, Irigaray proclama kantianamente un *giro copernicano* para re-pensar la condición femenina: desde tal parafraseo de Kant, insiste en el tema de la diferencia sexual como tema de nuestros días, en términos que recuerdan inevitablemente las afirmaciones kantianas de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* (Irigaray, 1974).

También en Irigaray se retoma la necesidad de una pedagogía particular para las mujeres, que incida en la pervivencia de su diferencia genérica, de su esencial diferencia:

> Se trata, para las mujeres, de aprender a describir y conservar un magnetismo distinto, así como (de describir y preservar) la morfología de un cuerpo genérico, entre cuyos caracteres específicos y particularidades son fundamentales las mucosidades (Irigaray, 1974: 261 y ss.).

Sin embargo, a pesar de las coincidencias apuntadas, no sería justo ocultar que Irigaray, al hablar de Kant, propone deconstruir las categorías duales de su discurso, propias –para Irigaray– de todo discurso falocéntrico. En este sentido, la pensadora francesa habla de "una transformación histórica (que) exige una acepción y una concepción transformadas de *Espacio/Tiempo*" (Irigaray: 1984).

Pero tampoco sería justo olvidar la irritación hermenéutica de algunas feministas que, como Alexandra Busch, constatan la inexistencia de tales "nuevas concepciones":

> Si atendemos más detenidamente al texto –y a ello obliga el mismo, que resulta incomprensible en su primer vistazo–, reconoceremos en él propuestas reformistas, en el mejor de los casos. Y las supuestamente nuevas concepciones y relaciones son, como mucho, variantes descuidadas hasta ahora de pensamientos pre-existentes (Busch, 1989: 169).

Desde un discurso filosófico, que tiene ecos heideggerianos (Amorós, 1997), Irigaray relee la historia del pensamiento y entiende lo femenino en ella como "lo desconocido en la ciencia [...] el fleco ciego del logocentrismo". Como para Kant (y con él, para muchos otros), aquí lo femenino estaría fuera, inalcanzable para el

logos. Con ello vendría a identificarse con *lo otro* del logos, con lo no-racional: con ese continente de la historia colectiva "oscuro", "desconocido" por "irracional" y que pide ser explorado.

Precisamente a la historia colectiva se vuelve Irigaray en su investigación sobre esa esencia femenina inaprehensible para el logos:

> Además de remitirme a mi propia experiencia –algo a lo que nunca renuncio– he de remitirme a una historia colectiva. Esta historia es, a la vez, fáctica, racional e imaginaria. Si no fuera imaginaria, ni por tanto mitológica y legendaria, la crítica al falocentrismo no sería posible (Irigaray, 1987: 154).

Más allá de lo "fáctico" (los hechos) y de lo "racional" (el devenir intelectual), la historia colectiva de la humanidad tiene una cara "imaginaria" que lleva en sí "lo mitológico" y "lo legendario". Y precisamente es ésta la cara que puede hacer (críticamente) frente al "falocentrismo" imperante en la historia del devenir humano. Puede hacerlo, puesto que se trataría de la única cara de la historia colectiva que no participa del logocentrismo, sobre el que sí pivotan los hechos y el discurrir intelectual de la historia de la humanidad toda.

Precisamente, en tanto que incontaminada de logo/andro/falocentrismo, la historia "imaginaria" puede contener y atender a aquello que queda preservado fuera del imperio del logos occidental. Aquellos pensadores contemporáneos, empeñados en la tarea de deconstruir el logocentrismo de la historia occidental del pensar, no pueden por menos que interesarse por esa esencia femenina: en tanto que reducto "imaginario", no-racional, su crítica al falocentrismo ahonda en la crítica al logocentrismo. Y habrá, por tanto, que rescatar dicha esencia de toda posible contaminación del modelo masculino, del logos, aliarse con ella contra quienes, mujeres incluidas, pretenden desviarla de su virginal estado no-logocéntrico.

Además de lo discutiblemente ventajoso que puede resultar para el feminismo entablar alianzas teóricas con un pensamiento como el anteriormente expuesto –que sigue inmerso en la óptica patriarcal y, no sin paternalismo, indica a las mujeres el camino a seguir (por supuesto desde fuera del conjunto de las mismas)–, amén de esto, cabe también plantearse otra cuestión interesante: ¿dónde radica esa fuerza crítica de la "esencia-mujer", que la hace particularmente irreductible al discurso logo-androcéntrico?

Para Irigaray, la fuerza irreductible de *lo femenino* reside en la materialidad del cuerpo: lo corporal-femenino deviene en Irigaray contra-discurso del discurso masculino/patriarcal imperante. Ya en su *Speculum de l'autre femme,* la imagen *especulada, reflejada,* es la de la materialidad corporal femenina. Y ésta se convierte en centro de auto-afirmación. Pero tal diferencia, la de la materialidad del cuerpo sexuado, poco parece aportar de nuevo para un contra-discurso sobre la identidad feme-

nina, y desde luego nada en cuanto giro revolucionario para abordarla: en todo el discurrir logo-androcéntrico del discurso, o los discursos, sobre lo femenino gravita como una constante la asimilación de la identidad femenina a su corporalidad. Y la versión de lo mismo, que Irigaray pretende proponer desde su relectura del psicoanálisis, resulta estar más cerca de posiciones pre-freudianas, enraizada con tradiciones que, como la del pensamiento romántico, quieren excluir a la mujer de la *cultura* con un discurso sobre su materialidad corporal como *naturaleza*.

Aun cuando aceptáramos, con Irigaray, que "[...] el placer femenino significa la mayor amenaza de todas para el discurso masculino, dado que representa su más irreductible "exterioridad" o "ex-territorialidad" (Irigaray, 1977: 156-157), seguiríamos sin resolver cómo tal amenaza puede formularse siquiera, fuera de las mallas y de las redes conceptuales tradicionalmente imperantes y, por ello, habitualmente tejidas por el pensamiento-otro (el masculino).

Para Irigaray parece claro que hacer entrar a la mujer "en un juego de tropos y tropismos masculinos", convertida a un discurso que niega la especificidad de su placer [...]" equivale a hacer de ella una mujer "homosexualizada" (Irigaray, 1974: 157). El peligro de una mujer "homosexualizada" parece agudizarse si se contempla desde una óptica heterosexual, precisamente la de la diferencia esencial entre los sexos. Tal diferencia, que debe ser entendida como "universal" por su misma esencia (Irigaray, 1992: 67), no puede ser olvidada. E, incluso, pasa a constituir ella misma el objetivo real a reclamar: la comprensión de que la "[...] explotación (de la mujer) está basada en la diferencia sexual" conduce, a juicio de Irigaray, a la forzosa conclusión de que "sólo por la diferencia sexual deba resolverse" (Irigaray, 1990: 9).

La reivindicación de la igualdad entre los sexos constituye para Irigaray un planteamiento erróneo, que puede redundar en "neutralizar" el sexo. Muy al contrario, esta pensadora propone "elaborar una cultura de lo sexual, aún inexistente, desde el respecto de los dos géneros" (Irigaray, 10). En esta línea está su acusación de que las feministas "corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores" (Irigaray, 10).

Difícilmente podremos fundamentar la diferencia genérica en el discurso-diferenciador (y esencializador) de tantos y tantos pensadores masculinos y patriarcales, que han querido diseñarla, para establecer así esa *esencia femenina* diferente, ese *ser diferente* de las mujeres. Mantener que tal diferencia carece de necesidad de fundamentación, puesto que es algo "natural y universal" (Irigaray, 1992: 67), es una postura que, sin duda, linda con el esencialismo más puro. Así, sobre tal premisa esencializadora, Irigaray reclama "[...] que las mujeres necesitan una cultura adaptada a su naturaleza" (Irigaray, 1992: 72).

De igual manera, reivindica "un modelo objetivo de identidad" para las mujeres que "les permita situarse como mujeres, y no simplemente como madres ni

como iguales en las relaciones con el hombre, con los *hombres"* (Irigaray, 1992: 69). Y, de inmediato, manifiesta la propia autora la pertinencia de la relación materna:

> La relación (madre-hijo) es uno de los lugares donde es importante trabajar en el establecimiento de mediaciones, de relaciones entre sí y para sí por el lado de la mujer. En efecto, es necesario definir una cultura de lo femenino (Irigaray, 1992: 73).

No sin cierto estupor, el lector y, más aún, la lectora concluye que "definir una cultura de lo femenino" pasa por re-definir la cultura de la relación madre-hijo. El papel de madre se convierte así en "uno de los lugares donde es importante trabajar". Así, el papel ancestral de "mujer-madre" parece devenir en piedra de toque para la historia y la cultura toda del género femenino... De nuevo, la sospecha: ¿Acaso esto no conlleva la revalorización de papeles femeninos que han sido impuestos a la mujer desde la exterioridad por el patriarcado? ¿Tal vez las mujeres tienen o han tenido una historia propia, individual y colectivamente hablando, desde otros referentes –entre ellos, el del papel de madre–, fuera de los que exteriormente les han sido adjudicados por el pensamiento genérico masculino?

Irigaray reclama el carácter universal de la diferencia sexual. Diferencia ésta que "es un dato inmediato, natural". De nuevo, por tanto, el argumento que hace de lo universal, esencia y, a la vez, de ese esencialismo algo universal. ¿Con qué fundamento? Con el ya repetido de hacer de tal diferencia sexual esencia dada *per natura*. Y, como no puede haber esencialismo sin reduccionismo, Irigaray llega a afirmar que, de hecho, toda otra diversidad (de raza, de cultura, religiosa, económica, política, etc.) no es sino manifestación secundaria y derivada de la diversidad ontológicamente primaria: la diferencia sexual. Ésta, a su vez, no es ya reductible a ninguna otra diversidad originaria, puesto que ella misma está en el origen y raíz de cualquier otra diversidad existente. Convertida, así, en un *ontos* esencial, en una diferencia ontológica, esta dualidad sexual pasa a cumplir el papel, esencializador y universalizador, de la diferencia por antonomasia.

Reconociendo Irigaray que su propuesta "todavía no tiene sitio", proclama la necesidad de que todo jefe, "humano o divino, descienda de su trono para ser el primero, sencillamente, un hombre, o una mujer" (Irigaray, 1992: 75). Por nuestro lado, cabe apuntar que difícilmente se puede llegar a *un hombre* o a *una mujer*, a un individuo o singular, en fin, desde los esquemas universalistas y esencialistas, que parten de la identidad en lo dual: idéntico "ser mujer" e idéntico "ser hombre". Sin un sano nominalismo, que rompa tales esquemas y permita la expresión de un individuo/a que quiere ser igual (no idéntico) a otro individuo/a, difícilmente podrá llegarse a ese "programa feminista, cultural y político" reivindicado como tal por

Irigaray. Y que, por decirlo de una vez, más que un programa deseablemente utópico, queda atrapado en una suerte de programa meramente retórico.

7.2. La estética de la diferencia en el feminismo italiano

La idea de la diferencia en el feminismo italiano constituye, en palabras de una de sus máximas representantes, Luisa Muraro, un caso más de la "peculiaridad política italiana". Entre este tipo de "peculiaridades", Muraro enumera el fascismo de Mussolini y el comunismo a la italiana de Palmiro Togliatti, para enmarcar entre ellas el feminismo italiano de la diferencia (Muraro; Weinheim, 1994: 71-80). Como país de excepcionalidades y descubrimientos políticos, Italia habría retomado el feminismo de la diferencia, según Muraro, en un contexto europeo donde, con la salvedad de algunas francesas, se apuesta por la reivindicación de la igualdad.

La nueva orientación de la diferencia en el panorama feminista italiano hunde sus raíces en publicaciones como el *Manifiesto de Rivolta Femminile* de 1970, en el libro *Escupamos sobre Hegel* de Carla Lonzi, también de 1970, o en el trabajo de grupos como el de la Librería de Milán, creada en 1975. A éstas y otras raíces del feminismo italiano de la diferencia hay que sumar los abonos foráneos: la influencia del grupo francés *Psicoanálisis y política,* así como los escritos de Luce Irigaray, su teórica más reconocida.

Habrá que atender a la auto-historia que el feminismo de la diferencia en Italia narra sobre sí mismo, y que retrotrae sus redes teóricas hasta mediados de los años sesenta con la aparición de lo que considera el "primer documento feminista italiano", hay que añadir que de la diferencia.

7.2.1. *Raíces de la diferencia italiana*

El "Manifiesto Programático del grupo DEMAU", fechado el 1 de diciembre de 1966, constituye lo que las feministas italianas de la diferencia consideran su piedra de toque y su punto de partida. El grupo DEMAU, o grupo de "Desmitificación del Autoritarismo Patriarcal", introduce a juicio de las autoras de Milán un cambio radical de perspectiva dentro del feminismo: DEMAU no se plantea ya que "las mujeres son un problema social –problema (que) entonces se llamaba *cuestión femenina*"–; más bien DEMAU entiende que las mujeres deben plantearse "el problema que la sociedad (les) crea a (ellas)" (Librería de Mujeres de Milán, 1987: 26).

En 1970 se publica *Escupamos sobre Hegel,* de Carla Lonzi, otra de las claves para comprender el feminismo actual de la diferencia en Italia. Coincidiendo en

fecha (1970) y probablemente en autoría aparece el *Manifiesto de Rivolta femminile.* Tanto el libro de Lonzi, como el manifiesto parten de iguales presupuestos: la convicción de que no hay libertad, ni pensamiento para la mujer fuera del concepto de diferencia sexual; y el rechazo a la igualdad que, en tanto que simple principio jurídico, no puede dar cuenta de la realidad existencial de las mujeres: "La igualdad es un principio jurídico [...]. La diferencia es un principio existencial que concierne a los modos de ser del ser humano [...]", nos dice Carla Lonzi (Lonzi, 1970). Y, en la misma línea, el *Manifiesto* subraya:

> La mujer no se define en relación con el hombre [...], la igualdad es una tentativa ideológica de someter en el más alto grado a la mujer. Identificar a las mujeres con los hombres significa anular la última vía de liberación (Librería de Mujeres de Milán, 1991: 30).

Entre 1970 y 1974, al calor de los escritos anteriores y siguiendo el ejemplo de las americanas, las feministas italianas de la diferencia comienzan a difundir la práctica llamada de la autoconciencia. Esta práctica consistió esencialmente en crear grupos que permitieran "la afirmación de la diferencia sexual por esta vía de la búsqueda absoluta de una misma en su igual", en palabras de nuevo de las mujeres de Milán (op. cit, 38). De esta labor de autoconciencia dan cuenta tres publicaciones, todas ellas de los años setenta: *Donne è bello* (Mujer es bello), publicada en 1972 por el grupo Anábasis; y los números 1º y 2º de la revista *Sottosopra,* aparecidos en 1973 y 1974, en Milán. En esta tarea de autoconcienciación, el editorial de *Donne è bello* afirma que: "la cultura masculina ha impuesto a las mujeres, 'aisladas e infelices', el que vean 'sus problemas como una deficiencia personal'". Frente a ello, reclama la necesidad de comprenderlos como "un hecho social y político", porque se trata de problemas comunes a todas las mujeres" (op. cit.: 35).

A partir de 1976, aproximadamente, todo este proceso de fermentación del feminismo de la diferencia hace que éste intervenga ya explícitamente en la práctica política de Italia. Tal como lo recogen las autoras de la Librería de Mujeres de Milán, el feminismo de la diferencia se orienta hacia la relectura de algunos problemas políticos del momento, para interpretarlos desde sus propios presupuestos de la diferencia. El tema del aborto y el de la violencia sexual serán los frentes políticos sobre los que este feminismo italiano elabora su propio –y peculiar– discurso.

En cuanto al aborto, ya Rossana Rosanda escribe en 1975 sus consideraciones acerca del tema, declarando que la legalización del aborto es síntoma de una sexualidad sometida. Para esta autora, así como para los grupos que abordan el asunto desde la diferencia (como el grupo de Vía Cherubini, el colectivo feminista Santa Croce de Florencia, grupo de Turín, etc.), no debería reivindicarse el aborto libre

y gratuito. Frente a las masivas movilizaciones feministas en los años setenta en Italia en este sentido, las mujeres de la diferencia se mostraron partidarias de una simple ley que despenalizara el aborto. A juicio de éstas, pedir la legalización del aborto equivalía a someterse de nuevo a leyes elaboradas por los hombres, siempre atentos a reglamentar el cuerpo social desde su lugar dominante. Así entendida, una ley de aborto más que una conquista de las mujeres vendría a significar que se sigue luchando "dentro de la alienación en vez de para liberarse de ella", tal como lo expresan las mujeres del colectivo milanés de Viale Col di Lana en 1976.

Desde la constatación del orden simbólico masculino como ajeno a las mujeres, las feministas italianas de la diferencia proponen una política distinta y específica para aquellas. Se trataría de establecer una práctica jurídica que transforme de hecho la legalidad y su aplicación para las mujeres. Así, el confiarse o *affidarse* a una abogada que reconoce el mundo jurídico como sexuado, como masculino y extraño a las mujeres, pasa a considerarse una práctica que establece relaciones preferenciales entre las mujeres (entre, en este caso, abogada y clienta). Así, en procesos concretos, como los de divorcio o separación, se trata de "estampar el derecho con un sello femenino" (op. cit.: 80).

De este modo, y naciendo de la práctica jurídica, se extiende la política de la diferencia, que piensa que "la creación de nuevas relaciones sociales entre mujeres [...] se convierte en fuente de existencia social y, por tanto, también de derecho" (op. cit.: 80 y ss.). Y de aquí surgirá el *affidamento,* sobre el que, en tanto que práctica y concepto clave del feminismo de la diferencia, habrá que volver enseguida.

En 1979 comienza en Italia a plantearse una propuesta de ley, por la vía de la iniciativa popular, sobre la violencia sexual. Este debate vino a sustituir al del aborto y, sobre él, también se pronunciarán las feministas de la diferencia, ya que les resultaba inquietante, como nos dice literalmente este feminismo, que "a algunas mujeres hubiese podido ocurrírseles abordar el sufrimiento de su propio sexo convirtiéndolo en materia de ley" (op. cit.: 81). En este conflicto en torno a una regularización jurídica sobre violencia sexual, se manifestaba, según el análisis de la Mujeres de la Librería de Milán, "el principio elemental de la política de mujeres: el rechazo de la representación política". Porque, nos dicen: "[...] cualquier forma de representación política, aunque sea asumida por mujeres, reduce nuevamente a las mujeres al silencio y a la inexistencia social"(op. cit.: 84).

Hay que decir que tanto por su actitud frente al debate del aborto como por su crítica de las manifestaciones reivindicativas, el feminismo de la diferencia ha sido considerado, en otros círculos feministas italianos, como elitista y de minorías. De sus propuestas ha nacido entre otras cosas la Librería de Mujeres de Milán (en octubre de 1975), la editorial milanesa La Tartaruga (también de 1975) las Ediciones de la Mujer, en Roma, otras librerías de mujeres en Turín, Bolonia, Roma, Florencia y

Pisa; la Biblioteca de Mujeres de Roma (en 1980), el Centro Cultural Virginia Woolf, en Roma; etc. Todos estos centros parten de la necesidad de sexualizar las relaciones sociales y de poner de manifiesto con ello que el dualismo sexual de la especie resulta ser insalvable, como insalvable se considera la diferencia sexual misma.

Este trabajo simbólico dará como fruto algunas "figuras" clave del feminismo italiano de la diferencia. En primer lugar, la figura de la *madre simbólica,* como uno de los ejes nucleares de esta orientación feminista.

Tanto la *madre simbólica* como la relación de *affidamento* son dos ejes que vertebran el pensamiento italiano actual de la diferencia. Ambas figuras responden a la misma necesidad simbólica de mediación, propia de las mujeres, con el mundo en el que viven:

> Introducir la relación de *affidamento* en el sistema de relaciones sociales (hace que) [...] el sexo femenino encuentre en sí mismo la fuente de su valor y de su medida social, es un proyecto político que nace del conocimiento de la diferencia sexual. Su fundamento es la necesidad de mediación sexuada (op. cit.: 156).

En cuanto a la *madre simbólica,* esta figura ha de ocuparnos más extensamente en el siguiente apartado, en el diálogo con Luisa Muraro, donde esta figura simbólica se convierte en tema central. En cuanto al *affidamento* habrá que concretar un poco más qué se entiende por tal, teniendo en cuenta que su acepción no parece unívoca.

Affidamento es un "concepto de difícil traducción, en el que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel importante", según una definición reciente. También se ha definido como "dar seguridad: las mujeres tienen que reconocerse entre ellas y, por medio de sus maestras, comunicarse unas a otras la capacidad de determinar por ellas mismas sus vidas y de dar más relevancia a los contextos femeninos" (véase, al respecto, Miguel, Ana de: "Feminismos"; para la segunda definición, véase Cavana, Mª Luisa P.: "Diferencia"; ambas voces se encuentran en *10 palabras clave sobre mujer,* ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995).

La relación de *affidamento* vienen a situarla las mujeres de la Librería de Milán como sigue:

> Esta alianza, donde ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y ser joven, como la posesión de las aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo (Librería de Mujeres de Milán, 1991: 159).

La alemana Gudrun-Axeli Knapp, en su aproximación a la teoría del *affidamento,* ha formulado al menos tres críticas a esta concepción: en primer lugar, su

carácter ofensivamente separatista; en segundo lugar, la teorización que lleva a establecer relaciones jerárquicas entre las mujeres; y, en tercer lugar, el arte y la manera de vincular la teoría y la práctica. Knapp habla aquí de una política elitista en el feminismo de la diferencia (Knapp, 1991). Y aún cuando no parece que sea ésta la crítica central a las italianas, sí cabe entrar con ella, y de su mano, a plantearnos ahora algunas de las reflexiones críticas y de los recelos que, a grandes rasgos, se derivan de las posiciones de la diferencia, hasta aquí expuestas.

Cabe pensar que, para poder establecer una división ontológica tal entre los dos sexos, hay que presuponer que éstos tienen entidad propia e inmutable, que no se atienen al discurrir histórico y cultural sino que son una especie de esencia pura y permanente. Sin duda, esto no deja de tener resonancias esencialistas que, como todo esencialismo, redunda en lo reductivo de sus análisis: todo quedaría aquí explicado como un juego de esencias sexuales sin referencia alguna al devenir histórico o a las condiciones sociales de hecho.

La complejidad de las preguntas que surgen cuando introducimos la categoría *sexo* en el discurso filosófico no parece que puedan abarcarse desde una teorización feminista que parte de la diferencia –que obviamente se da entre los sexos–, para, luego, deducir de ella y reducir a ella todo lo existente. Tampoco parece que tal operación dé cuenta del beneficio que con ella se obtiene para la causa emancipatoria de las mujeres.

Habrá que dejar aquí las consideraciones generales acerca del feminismo de la diferencia y, en concreto, de su tesis del *affidamento,* para entrar en diálogo con una de sus máximas representantes: Luisa Muraro y su *Orden simbólico de la madre..*

7.2.2. *Luisa Muraro o la estética de la diferencia*

Son numerosas las publicaciones que en forma de panfleto, artículos o documentos ha elaborado el feminismo italiano de la diferencia en estos últimos años. A todos los textos de la diferencia italiana se halla vinculada Luisa Muraro, bien por ser la autora en solitario, bien por su colaboración directa en un texto de autoría colectiva.

En su obra *El orden simbólico de la madre,* Muraro empieza hablando de "la dificultad de comenzar", que –apelando a la *Ciencia de la lógica* de Hegel– sería la búsqueda de toda filosofía: "Encontrar", dice, "el inicio lógico es tan importante como difícil" (Muraro, 1991: 6). Pasa Muraro a una sumarísima revisión de los filósofos que llama "del inicio-fundamento", desde Platón a Husserl, para detenerse también en Descartes y concluir finalmente que: "de pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: es el saber amar a la madre". Tal inicio para ella se realiza en rivalidad con la filosofía, ya que no hay duda de que "entre

el patriarcado y el desarrollo de la filosofía existe una complicidad" (Muraro, 1991: 11).

A partir de este fundamento inicial –que no es para Muraro ni psicológico ni filosófico exactamente, sino lógico– la obra va deduciendo otras categorías subsidiarias de ésta: en los cinco capítulos siguientes a este inicio, Muraro va extrayendo de esta premisa –*saber amar a la madre*–, consecuencias tales como que esto es *el sentido del ser;* que tal *sentido del ser* se transmite en la lengua como originaria relación con la madre; o, incluso, que tales categorías avalan el despliegue de una filosofía de la diferencia sexual. Finalmente, Muraro abordará lo que califica de propuestas políticas.

Saber amar a la madre juega para Muraro el papel de evidencia o primer principio a partir del cual fundamentar todo otro pensamiento, del mismo modo que el famoso *pienso, luego existo* de la filosofía cartesiana. Pero para poder utilizarla como tal evidencia del pensamiento feminista, Muraro tiene que aclarar de inmediato que no se trata del amor a la madre entendida como "esa cultura del amor a las madres en la que somos criados". Aquí se habla, antes bien, del término *madre,* entendido como potencia, potencia materna se entiende, que, en palabras de Muraro, el "patriarcado ha imitado y expoliado a las mujeres". Porque, argumenta Muraro, "En nuestra cultura, como ha subrayado Luce Irigaray, falta la representación de la relación madre-hija; la madre tiene siempre al hijo en brazos" (Muraro, 1991). Por tanto, reivindicar simbólicamente esa relación madre-hija supone incidir en una diferencia que marca también el mundo de las relaciones originarias.

En Muraro, el *saber amar a la madre* no constituye una simple posición estratégica o teórica, sino aquello que funda o da *sentido al ser* (en expresión de clara raíz heideggeriana). Ese dar *sentido al ser* significa para Muraro ir un paso más allá de la crítica feminista de los años sesenta y setenta: ésta habría sido algo así como un momento necesario de la conciencia, pero, jugando otra vez con categorías hegelianas, Muraro lo declara ahora insuficiente.

Pero, ¿cómo restituir ese orden simbólico que funda el sentido del ser para las mujeres? Respuesta de Muraro: "volviendo a ser niñas" (Muraro, 1991: 21). *Volver a ser niñas* o, lo que es lo mismo, restituir el orden simbólico de la madre pasa lógicamente, para Muraro, por salirse del orden masculino del padre. Según la italiana, resulta ser una operación sencilla el separarse de "modos de ser o pensar indicados por la cultura patriarcal, a pesar –asegura–, de haberme formado en ella". Cabe preguntarse lógicamente por esos extraordinarios mecanismos que le permiten purificar el pensamiento e, incluso, el discurso todo de las contaminaciones mentales y lingüísticas del patriarcado. Cuando nos adentramos más en las tesis de Muraro, esta vez en busca de esa clave que le permite deshacerse de todo prejuicio patriarcal, encontramos la siguiente respuesta:

> En cuanto he encontrado la punta de la madeja, lo que había aprendido antes se transforma en bueno para mí y no debo hacer ningún esfuerzo para separarme de modos de ser o pensar indicados por la cultura patriarcal, a pesar de haberme formado en ella.

¿Cómo explicar esto? Sigue diciendo Muraro:

> He encontrado la siguiente explicación: seguramente existen contenidos antimaternos en la (mi) cultura filosófica, pero no han podido calar profundamente en mí [...] (Muraro, 1991: 18).

Está claro que ese discurso de la excelencia sobre la maternidad femenina sigue dentro de una óptica patriarcal: no en balde, en pro de la reproducción de la especie y su orden, el discurso masculino se cuida muy mucho de no permitir que se tambalee la institución de la maternidad. Pero lo que no queda tan claro es por qué ese discurso de la maternidad sigue vigente en el feminismo de la diferencia y, además, en su más radical factura: " Yo no hablo metafóricamente de la madre; hablo de ella en términos reales", advierte Muraro.

Reconciliarse con los contenidos filosóficos recibidos es posible, para esta pensadora, a través de la comprensión del necesario *saber amar a la madre*. Pero para ello, es también imprescindible dar la vuelta, o re-significar el término "metafísica", dotándole de un sentido distinto al que hasta ahora ha tenido en la historia de la filosofía. A ello dedica el capítulo llamado *El cerco de la carne* y lo plantea así:

> En la concepción corriente, la metafísica sería la posición de otro mundo, mientras que mi cláusula, la de vetarme un punto de vista superior al de la relación originaria con la madre, excluye cualquier experiencia en otro mundo, ya que el mundo real y verdadero es precisamente éste de aquí al que me trajo mi madre después de alrededor de nueve meses de gestación [...]. Para mí la metafísica significa la necesidad de que haya pensamiento para que el ser no acabe en nada; para mí existe metafísica en el simple hecho de que para decir algo no podamos hacerlo sin decir algo más de lo que de ello se desprende (Muraro, 1991: 73-74).

Tal concepción de la metafísica, que no deja de evocar los planteamientos del nihilismo nietzscheano, expresa una suerte de *pre-edipo* y constituye un punto de vista, *la relación originaria con la madre* que, más que una relación en la que está un ser, es, por tanto, el ser mismo. Desde ahí Muraro entiende que hay que re-significar la metafísica, desde el ser originario mismo. Este cambio de significación no puede pasar desapercibido: si la metafísica es ese *algo más* de lo que decimos, enton-

ces la diferencia sexual será una instancia metafísica, en tanto que siempre está presente en todo lo que decimos e, incluso, en tanto que, simplemente, decimos. Y, de este modo, puede afirmar Muraro: "existe una estructura, la del *continuum* materno que, a través de mi madre, su madre..., me remite desde dentro a los principios de la vida" (Muraro, 1991: 54).

Ese "algo más" metafísico, que acompaña todo decir, es el orden materno que, además, no es un orden lógico ni psicológico, sino que es el orden mismo de la vida. Con lo cual, toda consecuencia lógica de tal discurso desde el orden materno habrá de ser, a la vez, consecuencia real, ontológica. Porque ocurre que, además, ese discurso de lo materno es, a su vez, creador de experiencia o, si se prefiere, es requisito para que haya siquiera experiencia: es un discurso "cuyas palabras", como afirma Muraro, "traducen, no otras palabras, sino nuestra experiencia".

Pero reconocer nuestra experiencia originaria como ese *continuum* que nos enraiza en los principios existenciales mismos resulta, para Muraro, una operación imposible en el orden simbólico masculino-patriarcal. En él, el desorden de la madre, por decirlo así, provocaría situaciones patológicas de histeria en las mujeres, como las descritas por Freud (Muraro, 1991: 59). Para Muraro, la *sustitución* de la relación originaria con la madre ha de ser una *restitución* simbólica de tal relación, lo que equivale a remover todo el orden simbólico masculino, que la niega o la sustituye en términos no maternales. Habla Muraro de la lengua materna, como ese nuevo orden simbólico que permite *restituir* (no sustituir) la experiencia del *ser con la madre*. Se trata, por tanto, de una sustitución sin sustitutos, de una restitución del ser en tanto que ser mismo, casi una revelación, que entiende el ente como impostor –de nuevo el eco heideggeriano en su noción de *aletheia*–. Y se señala la lengua como lugar simbólico de tal restitución (Muraro, 1991: 63).

Reconocer esa experiencia en el mismo discurso conduce a reconocer, por lo mismo, la autoridad de la madre. Porque esa autoridad se traduce en la norma, en la normatividad propia de la lengua de ese discurso. Nos dice Muraro que esta normatividad de la lengua "no se ejerce como una ley, sino como un orden y como un orden vivo más que instituido". En el mismo sentido explica Muraro que la autoridad de la madre tampoco se ejercerá como ley, suponemos, sino como orden: está hablando Muraro de ese *orden simbólico de la madre* que reclama ya en el título de su obra y que da sentido a ésta. Ese orden, además, reproduce lo que de suyo ha resultado ser insubordinable al orden masculino: es el mismo ser originario con la madre, nos dice Muraro, que se manifiesta como rebelión por el lenguaje del cuerpo de la histérica, imposible de someter al lenguaje masculino (Muraro, 1991: 71).

Más allá de lo que hasta aquí constituyen los fundamentos teóricos que Muraro declara como tales para su filosofía, esta pensadora quiere diseñar también lo que ella misma considera sus propuestas *políticas*. Éstas se pueden resumir en la necesidad de aceptar el orden materno como orden simbólico por excelencia, incluyendo

en tal aceptación el reconocimiento de la autoridad. Porque Muraro piensa que sólo por la aceptación de esa autoridad materna se da la condición para toda independencia. Sólo así estaremos en disposición de independizarnos del orden masculino y de jugar dentro de los parámetros de otro orden simbólico: el orden simbólico de la madre y de su autoridad.

Si se busca una definición precisa de qué sea eso del *orden simbólico,* al que apela Muraro, tanto en su discurso filosófico como en el que considera político, nos encontramos con las siguientes palabras:

> En general, el orden simbólico no se puede juzgar, ya que precede y prepara el juicio, siendo el presentarse de lo real según un orden autónomo del presentarse mismo (y no de lo real) (Muraro, 1991: 91-92).

Constituido el *orden simbólico de la madre* en ese *algo más* metafísico, no puede extrañarnos esta definición casi críptica de lo que tal cosa sea. Lo que parece claro es que tal definición no es ajena al discurso heideggeriano que persigue desvelar el ser tras el "presentarse de lo real": revelarlo, por tanto, como presencia embozada tras la impostura del ente. Tratando de buscar algo más concreto, llegamos a esta otra definición del *orden simbólico:*

> Es un problema, dice Muraro, de orden simbólico, no moral ni psicológico. El comportamiento de las madres, si la autoridad materna no tiene lugar en el orden simbólico al cual obedecemos, resultará regularmente invasor o viceversa, maleable o, más frecuentemente aún, ambas cosas a la vez, pues en ausencia de una necesidad reconocida, la autoridad no tiene medida para ejercerse ni para ser reconocida (Muraro, 1991: 91).

Pero, además, se trata de una necesidad tan imperiosa que, sin ella, nos advierte Muraro literalmente, se produce "el desorden más grande que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina (Muraro, 1991: 91-92).

Suele ocurrir que aquello que se postula como necesidad en un discurso, termina por asimilarse con lo que se considera orden *natural.* Y así, ya que *lo necesario* se acaba asimilando a lo natural, el *orden simbólico,* predicado como necesario, termina por convertirse también en orden natural. De donde resulta que si *el orden simbólico* es necesario por ser natural, o, a la inversa, si de puro natural se hace necesario, toda discusión posible sobre el mismo resulta superficial, ya que nos hallamos en un orden que no permite siquiera discurso: en el orden de la necesidad, en la lógica de la necesidad misma de raíces cuasi-hegelianas. Así, en Muraro el orden *simbólico de la madre* llega a redefinir el punto de vista femenino sobre toda otra relación con el mundo, sobre cualquier relación social o política. Y, por tanto, las mujeres habrán de guiarse por lo que considera el *orden natural* mismo y dedicar-

se a "hacer necesario un nuevo orden simbólico". Y con ello Muraro entra ya de lleno en lo que serían sus propuestas políticas.

Muraro piensa que las mujeres deben aumentar cada vez más sus exigencias de libertad, de modo que aumente cada vez más también su necesidad de encontrar una mediación entre ellas y el mundo que las rodea. Aquí radica, a juicio de Muraro, la batalla política de la mujer. Porque las mujeres habrían venido practicando la *automoderación* como resultado de su propia represión. Pero si acaba con esta represión, la mujer descubre la necesidad simbólica de la madre, cuando "presta oído", en expresión de Muraro, "a la enormidad de los deseos y los miedos" (Muraro, 1991: 101).

Partiendo de la aceptación, como operación simbólica, de la *autoridad de la madre,* hay que situar esta instancia como primera mediadora de la mujer con el mundo, en tanto que relación originaria y, por tanto, superior a cualquier otra. Y precisamente en "dar traducción social a la potencia materna" estriba, para Muraro, la batalla que el feminismo de la diferencia, el suyo, quiere plantear.

Algunas consecuencias que cabe extraer de estos planteamientos no pueden pasar ya inadvertidas. Por ejemplo: Muraro no entra a discutir la diferencia genérica, y ni siquiera cómo ésta ha recaído siempre negativamente sobre las mujeres. Parte, sin más, del concepto de diferencia, tal y como lo utiliza Carla Lonzi. De modo que su discurso no plantea el hecho de si existe o no tal diferencia, ni tampoco de cuál sea su génesis o de a qué intereses sirve preferentemente. De facto, parte Muraro del hecho de su existencia y en ella fundamenta su pensamiento del *saber amar a la madre* y del *orden simbólico* de la misma.

Pero resulta difícil comprender qué figura materna juega aquí, o en qué orden simbólico pueda resolverse ésta, fuera de las coordenadas de pensamiento y de lenguaje establecidas hasta ahora por el orden patriarcal. Existe el peligro de estar reivindicando aquí un modelo de maternidad no muy lejano al del propio pensamiento patriarcal. Éste concede también que hay valores esencialmente femeninos. Y sitúa a la cabeza de éstos la maternidad, en tanto que realización de la diferencia femenina. Por supuesto, en estos filósofos tal visión de lo específico femenino es deudora de una óptica de desigualdad de la mujer, que la entiende como diferente por inferior.

El feminismo de Muraro tampoco parte de reivindicación alguna de igualdad entre los sexos. Su propuesta de aceptar la autoridad de la madre, para generar un nuevo orden simbólico, podría resultar sugerente. Podría resultarlo, si no se planteara de inmediato hasta qué punto tal aceptación no nos hace retroceder a posturas donde la esencia de *ser mujer* y *cómo serlo* han sido ya definidas por un pensamiento que es masculino y patriarcal por excelencia.

Como reflexión general, y desde luego no cabe ocultar que crítica, podría decirse que querer definir qué sea eso de *ser mujer,* y hacerlo además desde un discurso

no contaminado por el patriarcado (simbólica y efectivamente), resulta tan chocante como querer salirse del universo para definirlo.

Recientemente se ha publicado en la revista *Sottosopra* un artículo colectivo que, a modo de manifiesto, pretende resolver esta aporía de cómo hablar fuera del universo desde dentro de él. Muraro, entre otras pensadoras italianas de la diferencia, han declarado *El final del patriarcado* y descrito cómo esto *Ha ocurrido y no por casualidad* (traducción en *El Viejo Topo,* mayo-96).

Desde luego, no parece casualidad, sino más bien una exigencia del propio pensamiento de la diferencia, ya que éste difícilmente puede darse si aceptamos que todavía nos movemos en la óptica patriarcal, que impide, no ya definir la diferencia femenina por sí misma y no como resultado de un discurso de dominación, sino incluso hacer legítima una defensa de la diferencia que olvida que el sexo femenino sigue siendo el dominado en ese discurso. Y olvida, con ello, a muchas mujeres reales, no simbólicas, cuyas condiciones materiales de vida no cabe transformar desde un discurso, que renuncia a la reivindicación ética y política en aras del recurso al orden de necesidad, deudor de la retórica estetizante, de un pensamiento éticamente *débil.*

Cabría hablar de nuevo, como en el caso de Irigaray, de un feminismo que propone olvidarse de las reivindicaciones y aspiraciones hoy todavía pertinentes de las mujeres, para actuar *como si* las mismas ya fueran obsoletas. Sostener, como lo hacen las pensadoras de la Librería de Milán, que las mujeres no deben participar en las estructuras simbólico-políticas existentes, ya que éstas han sido creadas por los hombres; o que el hecho diferencial femenino debe mantenerse al margen e incontaminado de las relaciones sociales, marcadas por la impronta masculina; o que las mujeres han de vivir en la autocomplaciencia de su diferencia esencial, perpetuando así su condición de dominadas; todo esto, no puede ser planteado más que como un juego discursivo, que en absoluto puede trascender o interactuar con la realidad.

Con ello se disuelve de manera efectiva todo proyecto o práctica ético-política de transformación y mejora de la humanidad. Y, así, el feminismo se constriñe a la producción de discursos –o habría que decir que a su reproducción–, con categorías y lenguajes que buscan ser altamente seductores y que retoman el viejo catálogo normativo para definir cómo ha de ser la "auténtica" feminidad.

Coincidiendo en este discurso con la más larga tradición patriarcal, aunque sin participar, desde luego, de sus beneficios prácticos, el feminismo de la diferencia adopta una postura que cabe calificar de imperativo estético, antes que de imperativo ético-político ante las desigualdades de hecho. Y que, precisamente por ello, estará siempre amenazado por la propia realidad que quiere olvidar.

7.3. Conclusiones y reflexiones

El paradigma teórico de la diferencia, resumido en la *madre simbólica* de las italianas, hace exclamar a alguna feminista que, para tal viaje, *Mejor huérfanas* (Cirilo, 1997). Reivindicar la maternidad desde los intereses feministas requeriría al menos una doble mediación: la mediación ideológica –la de la igualdad de derechos de las mujeres–, y la mediación política –la de la autonomía de un movimiento políticamente organizado–. Fuera de estas dos condiciones, la maternidad no pasa de ser un concepto abstracto y vacío al margen de sus roles y construcciones sociales. El olvido de la consideración ideológico-política de la maternidad conduce a las "densas nieblas" que se filtran "desde el psicoanálisis [...] y desde los errores del viejo feminismo" (Cirilo, 1997: 37).

Se puede concluir sin duda que la falta de concreción ideológico-política del feminismo de la diferencia, y su consecuente manejo de conceptos vacíos, hace que los fundamentos de este feminismo sean particularmente débiles. Pero, además, incapacita al feminismo para arraigar en los hechos sociales mismos, imposibilitado para ubicarse dentro de las coordenadas de una política feminista reivindicativa.

Amén de estas conclusiones, ya de suficiente importancia, se pueden señalar otras que, con menor peso específico, sí pueden llamar a la ulterior reflexión. Aun coincidiendo plenamente con Cirilo, se intentará aquí exponer otras observaciones provocadas por las tesis de la diferencia. Pasemos a considerar algunas:

— La teoría de la diferencia en su aplicación al feminismo parte de la filosofía postmoderna que, en Lyotard, Deleuze y Derrida, entre otros, apela a la deconstrucción de la razón imperante en la modernidad occidental. Tal deconstrucción implica conceptos subsidiarios como la *dispersión,* la *diseminación* y la *diferencia* misma. Y en orden a hacer buena cualquier expresión fuera o en los márgenes del logocentrismo, este feminismo se hace portavoz postmoderno de lo femenino como *lo otro* (lo diferente) de tal razón dominante.

— La crítica postmoderna al logocentrismo deviene así en alegato anti-falo (logo) céntrico, que quiere diseñar un modo otro de razón, una manera de pensar, sentir y actuar en femenino, desplegada como esencial ontología de la diferencia. Tanto Irigaray, como Muraro, representan la peculiar filosofía que quiere servir de marco teórico para un feminismo aliado con la postmoderna deconstrucción de las categorías de la razón ilustrada. Ambas pensadoras, aquí recogidas, olvidan algo tan importante como dar cuenta de los beneficios teórico-prácticos de tal operación. Porque, como ha apuntado alguna teórica actual, la alianza entre los supuestos de la postmoderni-

dad y los del feminismo resulta, cuando menos, incómoda (como ya apuntara S. Benhabib en su artículo de 1991, traducido al castellano por P. Francés en Amorós, C. (coord.) como "Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza", en *Historia de la teoría feminista,* Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de la CAM, 1994).

— Por otra parte, las teóricas de la diferencia han obviado el debate más actual sobre la postmodernidad (como el emprendido por Benhabib, Fraser y Butler; 1991; y replanteado en Amorós, 1997: 303-374). Dando por supuesta la pertinencia del discurso postmoderno para el feminismo, impugnan todo el programa de la modernidad ilustrada. Con ello, la reivindicación de igualdad y todo proyecto feminista, quedan igualmente invalidados para estas defensoras de la diferencia.

— Disuelto el feminismo como dispositivo crítico de la razón patriarcal –incluida la postmoderna–, el feminismo de la diferencia queda así también políticamente desactivado. Al desentenderse de los paradigmas emancipatorios del siglo XVIII, el pensamiento que invoca la diferencia se separa de las lecturas críticas y políticas, desinteresándose de toda demanda efectiva. Ahora bien, cualquier discriminación actual se relaciona directamente con la estructura social discriminatoria propia del patriarcado. Y si olvidamos este análisis, difícilmente podremos no ya actuar desde la realidad política –cosa que no parece interesar a las feministas de la diferencia–, sino ni siquiera comprenderla.

— Hemos tenido ocasión de ver cómo el feminismo de la diferencia, en concreto en su versión italiana, resuelve su vinculación con los hechos: a la realidad que ni se comprende ni se teoriza y que, además, contradice con su sola existencia la verosimilitud del discurso de la diferencia, se la niega sin más. Así, el patriarcado, excluido como categoría de discurso, queda también excluido como categoría de la realidad. Y de nuevo la estrategia de deconstrucción postmoderna se resuelve en disolución discursiva.

— Y, por fin, cabe también recelar de esas deconstrucciones en las que más que desaparecer las categorías deconstruidas son sustituidas por otras que, como ya se ha analizado aquí, provienen del mismo universo categorial (patriarcal) que sus predecesoras.

En nuestro mundo actual poco puede ayudar a las mujeres concretas este juego de sustituciones categoriales y pronunciamientos estéticos sobre la esencia femenina. Cuando las mujeres todavía viven en situaciones de sometimiento –más suavizadas en algunos casos y todavía sangrantes en otros–, flaco servicio hacen quienes renuncian a la crítica, a la reivindicación y a las demandas en un con-

texto social del que no se puede simplemente hacer *epojé*. Sin duda, las formas de llevar a cabo un proyecto feminista pueden variar. Pero lo que parece indudable es que tal proyecto se ha planteado y se plantea prioritariamente desde el talante ilustrado, que todavía hoy pasa por terminar con la desigualdad y la dominación de un sexo por el otro. Por lo mismo, el feminismo no puede sino seguir impugnando el sistema género-sexo, y mostrar cómo en él la diferencia sexual sigue estando al servicio de la estructura jerárquica de dominación del patriarcado. En tanto que proyecto de emancipación, el feminismo constituye fundamentalmente un nexo entre todas aquellas mujeres comprometidas con "una guía práctica para la acción y también una comprensión teórica de la naturaleza de la moralidad que no subordine, de forma visible o encubierta, los intereses de ninguna mujer o grupo de mujeres a los intereses de cualquier otro individuo o grupo" (Jaggar, 1989: 167).

7.4. Bibliografía

Amorós, C. (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Ediciones Cátedra, Madrid.

Amorós, C. (1996): "La política, las mujeres y lo iniciático", en *El Viejo Topo,* n.º 100.

Busch, A. (1989): "Die metaphorische Schleier des ewig Weiblichen. Zu Luces Irigaray's Ethik der sexuellen Differenz", en R. Grossmass y C. Schmere (eds.), *Feministischer Kompass, patriarchales Gepäck,* Suhrkamp, Frankfurt.

Cirilo, L. (1993): *Meglio Orfane. Per una critica feminista al pensiero della differenza,* Nuove Edizioni Internazionali, Milán.

Irigaray, L. (1974; trad.: 1981): *Speculum de l'autre femme,* Les Editions de le Minuit, París / trad.: Speculo..., Saltés, S. A., Madrid.

— (1990; trad.: 1992): *Je, tu, nous,* París, Grasset et Frasquelle / trad., Cátedra, Madrid.

— (1992; trad.: 1994): *J'aime a toi,* París, Grasset et Frasquelle / trad.: Icaria, Barcelona.

Jaggar, A. M. (1989; trad.: 1996): "Feminist Ethics: Some Uses for the Nineties", *Journal of Social Philosophy,* 20 / trad.: "Ética Feminista: algunos temas para los años 90", en C. Castells (comp.): *Perspectivas Feministas en Teoría Política,* Paidós, Barcelona.

Knapp, G.-A. (1991): "Zur Theorie und politische utopie des 'affidamento'" ["Sobre la teoría y la utopía del 'affidamento'"], en *Feministische studien,* año 9, mayo 1991/n.º 1, Weinheim.

Libreria delle Donne-Milano (1987; trad.: 1991): *Non credere de avere dei diritti, Turín* / trad.: *No creas tener derechos,* Horas y Horas, Madrid.

Muraro, L. (1991, trad.: 1994): *L'Ordine simbolico della madre;* ed. Riuniti, Turín / trad.: *El orden simbólico de la madre;* Horas y Horas, Madrid.

— (1991): Sobre la autoridad femenina, en *Filosofía y género. Identidades femeninas,* Fina Birulés (comp.), ed. Pamiela, Pamplona.

Posada Kubissa, L. (1998): *Sexo y esencia. De esencialismos heredados y esencialismos encubiertos,* ed. Horas y horas, Madrid.

VVAA (1996): "El final del patriarcado. (Ha ocurrido y no por casualidad)", *El Viejo Topo,* 96: 46-59.

8
Debates sobre el género

La tematización del género ha sido considerada, desde los años setenta, como un punto clave en la teoría feminista. El género se convirtió en un nuevo y esclarecedor marco de referencia para el estudio de la filosofía, la historia, la psicología, el lenguaje, la literatura y las artes, la ciencia y la medicina. Todas las disciplinas podían enfocarse desde el punto de vista del género lo que significaba someter sus discursos a un análisis desde el *quién habla* (masculino o femenino) y *para quién habla*, y contrastar *lo dicho* con estos sujetos y destinatarios de los discursos en cuestión. Así, como dice Joan Scott, las feministas llamaron la atención sobre el hecho de que las mujeres no sólo añadirían nuevos temas a las disciplinas, sino que también generarían un reexamen crítico de las premisas y estándares del trabajo intelectual existente (Scott, 1985).

Desde el feminismo, el género fue adoptado como una *categoría analítica* esencial para estudiar cualquiera de las ciencias humanas, categoría que enriquecía los análisis clásicos de las ideologías implícitas en los textos, a partir de la *clase* y la *etnia*. Al introducirse la variable "género" como pertinente, se desvelaban en los discursos ciertas relaciones de poder, una suerte de *subtexto genérico* implícito que no podría asirse de otro modo. Así, por ejemplo, se descubría como las mismas nociones de las que parten ciertas disciplinas como "sujeto", "trabajador", o "ciudadano" o "lo público y lo privado" o "la virtud", etc., eran ya en sí mismas nociones *generizadas* en *masculino* porque en *femenino* apuntaban a otras realidades diferentes (pues ¿podían definirse, con propiedad, las mujeres como "sujetos" de la historia escrita?, ¿podía considerarse "el trabajador" lo mismo que "la trabajadora" con su doble jornada?, ¿no era "la ciudadana" un ciudadano de segunda categoría?, ¿significaba lo mismo un "hombre público" que "una mujer pública"?...). Y es que *a*

través del género se atribuyen y distribuyen unas características y unas expectativas a cada *sexo,* de modo que queda determinado lo que puede considerarse (la esencia de) "lo masculino" y "lo femenino". Así, se dan ciertos contextos (la ciencia, la política, la epistemología...) donde "lo femenino"(definido desde lo emocional, lo privado y lo alógico) no tiene cabida –a pesar de su pretensión de universalidad–. En estos contextos, el género opera como un *subtexto* donde puede leerse entre líneas la exclusión de las mujeres.

La localización y el análisis de los *subtextos genéricos* en las diversas disciplinas se convirtió en el objetivo principal de una teoría feminista articulada desde su cometido crítico. Si bien es cierto que el feminismo se aplicó desde sus inicios históricos y desde sus principios ilustrados a la crítica, mostrando las incoherencias de unos discursos emancipadores, pretendidamente *universalistas* (que, en realidad, excluían a las mujeres), es ahora cuando se tematiza el género, como una instancia crítica de excepción.

Animadas por el rendimiento teórico del género como categoría de análisis crítico, las feministas promueven los llamados "estudios de género" que empiezan a proliferar en las universidades americanas a mediados de los años setenta. Pero, a medida que se extiende los estudios de género, comienza a problematizarse la misma noción de "género" que, en principio, se asumía como unívoca.

El género, entendido en un principio como un modo de organización social (Firestone, 1970; Rubin, 1975), que imponía unos roles estereotipados (Friedan, 1960), aprendidos y socializados desde la niñez (Chodorow, 1978) comienza a ser discutido en su descripción y en su misma utilidad teórica. Preguntas como estas no dejan de formularse: ¿puede considerarse el género como un atributo individual, como una normativa de identidad subjetiva, o sólo como una relación?, ¿puede tratarse como un producto de la atribución o de la socialización? ¿Puede estudiarse como una característica estructural de las relaciones de poder?, ¿se puede liberar al sistema de género de su estructura jerárquica o el poder es inherente al género? El género ¿es sólo un efecto del lenguaje? o ¿un modo de percepción?, ¿crea interdependencia o exclusión?... Hasta la misma oposición binaria sexo-género que fundamentaba el carácter cultural del género (y por lo tanto construido y de-construible), frente al natural (físico) del sexo, comienza a ponerse en cuestión (porque ¿hasta qué punto podía afirmarse que el sexo-cuerpo es solo *fisis* sin significados culturales inscritos?).

Esta multiplicidad de sentidos y planteamientos en torno al género comienza a ser una fuente de (preocupada) reflexión para las teóricas feministas que se va traduciendo en una creciente desilusión hacia las capacidades de lo que se había considerado como el *explanans* de excepción para la situación de la opresión de las mujeres. Susan Borodo habla, en este sentido, de un creciente "escepticismo sobre el género" y señala como puntos de inflexión de este escepticismo, dos corrientes

claras en el pensamiento feminista: la una arranca de las experiencias de las mujeres de color y de las feministas lesbianas que ponían en cuestión los planteamientos universalistas de género hechos por mujeres blancas de clase media y heterosexuales, planteamientos que no explicaban las situaciones de opresión experimentadas por otros grupos raciales y de distinta orientación sexual. Se comprobó que el género estaba mediado por la raza, la clase y la orientación sexual y, entonces, aislar la categoría de género tenía poco sentido. Otra corriente, según Borodo, desde marcos postmodernos, acusaba al género de "ficción totalizadora" que creaba una falsa unidad a partir de elementos heterogéneos " (Borodo, 1993).

De ahí en adelante, un creciente número de estudiosas del feminismo empieza a plantearse cuestiones acerca de la misma utilidad de la categoría de género, y hasta la conveniencia de dejarla atrás. Esta situación de "escepticismo del género" (acompañado de cierta nostalgia) se revela, incluso, en títulos recientes de obras y artículos al respecto como *Género(s) y malestar* (Flax, 1990); *Conflictos de género* (Butler, 1990); *Confundiendo el género* (Hawkesworth, 1997)... Las propias metáforas utilizadas en las descripciones del género-"prisión" (Cornell, 1986; Flax, 1990); "ruinas circulares" (Butler, 1990); "tribulación", "conflicto" (Butler, 1990) apuntan a este *pathos* de confusión, desilusión y escepticismo.

En las páginas que siguen se propone una historia de los hitos más significativos de esta "ascensión y pasión (y ¿muerte?)" del género (por expresarla en parecidas metáforas de entusiasmo y posterior desilusión).

8.1. La "actitud natural" ante el género

Lo que puede denominarse una "actitud natural" (H. Garfinkel, 1967) hacia el género, que compartiría cualquiera a primera vista, implica una serie de creencias como las siguientes: existen sólo dos géneros (masculino y femenino); el sexo corporal-genital es el signo esencial del género; la dicotomía macho-hembra es "natural"; todos los individuos pueden (y deben) ser clasificados como masculinos o femeninos y cualquier desviación al respecto, puede ser calificada como juego o como patología (Hawkesworth, 1997).

Las feministas van a poner en cuestión esta "actitud natural" ante el género, analizando por separado las categorías de género, sexo y cuerpo, por el procedimiento de situarlas en el contexto histórico de su aparición en orden a desvelar los supuestos epistemológicos y los intereses ideológicos en la construcción de esas categorías y en la identificación de unas con otras.

Etimológicamente, la palabra "género" procede del verbo latino *generare* que significa engendrar. La raíz del término castellano, francés e inglés es la misma: *genus-generis* que remite, por un lado a raza, y por otro, en un sentido más amplio,

a clase. El sustantivo "género" recoge las dos acepciones: una que apunta a la *genealogía* –tanto en su sentido físico con su referencia al sexo, a la procreación, como en su sentido simbólico como *linaje*–. Y la otra acepción apunta a una elemental taxonomía de *raza, clase o especie*. A veces, ambos campos de significados se entrecruzan en el mismo lenguaje cotidiano como en el ejemplo de las modistas cuando hablan de "buen género" refiriéndose a una tela de calidad en la medida en que es de *buena clase* y (porque) está *bien hecha* (bien construida, bien tejida, bien *engendrada)* desde buenas materias primas (de buen *linaje)*.

Este entrecruzamiento de los sentidos de *procreación* y *clase* que confluyen en el género ha dificultado, en buena medida, la diferenciación entre "sexo" y "género" aún en los discursos científicos. Donna Haraway hace notar cómo, de manera progresiva, en el presente siglo, los significados médicos de "sexo" se acumulan en los de "género" en el ámbito de la lengua inglesa y cómo la unión de estos dos términos ocultaba un interés de dominación por el procedimiento de naturalizar el género haciéndolo coextensivo al sexo de las personas y, por lo tanto, incuestionable.

Una primera fractura en la unidad sexo-género se manifiesta ya en la lingüística donde el género tiene su protagonismo inicial. "Género" se usa, en principio, como una categoría lingüística para denotar un sistema de subdivisión dentro de una clase gramatical. El género –masculino, femenino o neutro– marca la distinción primaria y los acuerdos gramaticalmente necesarios (concordancias) entre los nombres, artículos y adjetivos. Pero esto no sucede en todas las lenguas: en primer lugar, hay lenguas que toman otros criterios de clasificación. Divisiones como animado-inanimado, humano-no humano, racional-no racional pueden ser consideradas más pertinentes que el género y ejercer su misma función (Corbett Greville, 1991). Por otra parte, el número de géneros no es igual en todas los lenguajes. Los estudios etnometodológicos de Greville (citado por Hawkesworth, 1997: 657) a partir de doscientas lenguas revelan que "el número de géneros no está limitado a tres; cuatro es lo común y veinte, son posibles " (Corbett Greville, 1991: 5).

Esta versatilidad del género gramatical llama la atención de las feministas. Se había descubierto, desde la lingüística, que el género es una construcción cultural, que no tiene que entenderse sólo como una oposición binaria, que no está ligado al sexo cromosómico ni al cuerpo...La distinción entre sexo y género o cuerpo sexuado y género iba a proporcionar a las teóricas feministas una base sólida para contestar al determinismo biológico del "ser mujer" como si la anatomía fuese destino. Así, las raíces de la opresión femenina no podían situarse ya en la *biología* (por ejemplo, en el hecho de que la mujer pariera los hijos) sino en *formas culturales* (por ejemplo, en la obligación y la costumbre de que las mujeres fueran las únicas cuidadoras de los hijos y, por extensión de los viejos y los enfermos, lo que les incapacitaba para la vida pública).

El *dictum* de Simone de Beauvoir "una no nace mujer sino que se hace" (1949) fue reformulado por las teóricas de los años sesenta en términos de un *construccionismo social* para salir al paso de los ataques que, desde discursos psicológicos, científicos y sociológicos se articulaban contra un nuevo feminismo emergente, hablando de las diferencias biológico-genéticas en habilidades entre niños y niñas (E. Erikson, 1950) que fundamentaban una división entre los roles sociales de hombres y mujeres. Al pretendido *factum* de esta diferenciación natural entre "lo masculino" y "lo femenino", el discurso científico social del funcionalismo americano imperante desde los años cuarenta, le añadió una dimensión *prescriptiva:* los roles han de ser así para un buen funcionamiento de la sociedad (Talcott Parsons, 1949). Dado que en esta división de roles, a "lo femenino" le tocaba la peor parte (la menos valorada socialmente), empiezan a resurgir los discursos de la complementariedad de los sexos, en un esfuerzo para valorar de forma voluntarista el papel de las mujeres. Betty Friedan describe ya en 1963 en *La Mística de la Feminidad* las tretas del funcionalismo movidas por el interés de mantener a las mujeres en sus casas dedicadas a su sagrada misión (exclusiva de madres y esposas fieles), en una época en que "la protesta feminista" –como ella la llama– era ya imparable.

Los discursos feministas sobre la distinción entre "sexo "y "género" se enmarcaron en una más amplia dicotomía entre el par *naturaleza-cultura* y representan un esfuerzo, en esta "protesta feminista" para sacar a las mujeres de la categoría de naturaleza y colocarlas en la cultura como seres sociales que se construyen y son construidas en la historia. Así, poco a poco, en estos primeros discursos feministas, empezó a demarcarse el sexo como una categoría biológica, determinada por los cromosomas y expresada en un cuerpo con características genitales de macho o hembra, mientras que el género se entendería por una serie de características, expectativas, comportamientos y valores que definirían lo que, en cada cultura, se entiende por "masculino" o "femenino".

Pronto se pudo ver que no podían establecerse estas distinciones de forma tan nítida pues implicaban la consideración del sexo-cuerpo como un elemento pasivo, determinado y ahistórico mientras que el elemento dinámico, indeterminado y libremente construido correspondería al género que era el único que se inscribía en la cultura. Algunas feministas de la segunda ola de los sesenta empezaron a criticar la lógica binaria del par naturaleza-cultura, base para la distinción sexo-género pero, el hecho fue que:

> Aquellos esfuerzos dudaron en extender del todo su crítica a la distinción derivativa de sexo-género, la cual era demasiado valiosa para combatir los omnipresentes determinismos biológicos desplegados contra las feministas en luchas urgentes sobre las diferencias en el sexo en las escuelas, en las casas editoriales, en las clínicas, etc. Fatalmente, en este clima político reprimido, aquellas críti-

> cas tempranas no se centraron en historizar ni en revitalizar culturalmente las categorías pasivas de sexo y naturaleza (Haraway, 1995: 226).

La articulación de la categoría de género como una construcción cultural ha tenido un alto rendimiento teórico para el feminismo, al menos en tres aspectos que se van a resaltar a continuación. Estos tres aspectos, desde los que se recorrerá la historia del género en sus hitos mas significativos, se han tomado de lo que Sandra Harding (1986) considera elementos discernibles en los enfoques de género, si bien relacionados entre sí de formas variadas. Según Sandra Harding, estos elementos serían: 1) una categoría fundamental a través de la cual se otorga significado a todo; 2) una manera de organizar las relaciones sociales; 3) una estructura de la identidad personal. Partiendo de estos elementos, las teorías y debates en torno al género se articularán aquí en tres apartados, a saber: 1) el género como categoría analítica aplicada a la *de-construcción* de la "actitud natural"; 2) el género como sistema de organización social; 3) el género como criterio de subjetivización e identidad.

8.2. El género como categoría analítica

En su utilización primera y más general, el género se aplicó –según se decía en el anterior apartado– como una categoría que junto a "clase" y "raza", daría las claves para la comprensión intelectual de la historia de las desigualdades de poder. Los estudios de la mujer pretendían demostrar no tanto la presencia femenina olvidada en una historia escrita por hombres, sino ante todo, la parcialidad de unos relatos en los que las relaciones de género no estaban contempladas como relaciones de poder. El género, pues, fue considerado desde el principio como "una categoría útil para el análisis histórico" (Joan Scott, 1986).

El término "categoría analítica" viene de la filosofía de la ciencia y puede definirse como una suerte de herramienta heurística que puede realizar una función positiva y negativa en un programa de investigación (Lakatos, 1970). En su *función positiva,* el género como categoría analítica identifica nuevos temas de interés, ofrece unas nuevas claves de entendimiento en un área de investigación determinada y provee un marco teórico para dicha investigación (como en el caso de la historia de los oprimidos a la que la clave de *género* aporta un eje importante de exploración y clarificación para entender los sistemas de poder). La *función negativa* del género como categoría analítica se resuelve en un poner en cuestión ciertas construcciones que se asumen como "naturales", de modo que "el uso del género, entonces [...] está íntimamente ligado con el desafío a la actitud natural" (Hawkesworth, 1997).

La cita anterior corresponde a un artículo ("Confundiendo el género", *Signs,* 1997) de Mary Hawkesworth quien hace notar cómo la terminología usada en los discursos feministas de los últimos años acerca del género muestra los esfuerzos por contestar a esta "actitud natural" que se definió más arriba. "Las feministas han introducido una serie de importantes distinciones para iluminar la complejidad del género: sexo, sexualidad, identidad sexual, identidad genérica, roles genéricos, identidad de rol-genérico" (Hawkesworth, 1997). Pues bien, en este sentido "negativo" se va a utilizar aquí el género como categoría analítica, con el fin de de-construir aquella "actitud natural" hacia el género que "postulaba el sexo como determinante de una identidad genérica que surge espontáneamente en la forma natural de la heterosexualidad y que ordenaba ciertos racionales roles genéricos, aceptados felizmente por individuos con identidades uniformes de género" (Hawkesworth, 1997).

En las distinciones que se hacían más arriba entre "sexo" y "género" se comprobó como "sexo" se refiere bien a una serie de características biológicas como la carga cromosómica u hormonal o bien a los órganos reproductores. También puede significar "sexualidad" o prácticas sexuales. Muchas feministas están de acuerdo en que existen importantes diferencias conceptuales entre *sexualidad* como conducta erótica; *identidad sexual* definida por la elección del objeto de deseo (heterosexual, bisexual, homosexual...); *identidad genérica* como el sentimiento psicológico que se tiene de sí mismo como "hombre" o "mujer"; *rol o papel sexual* como una serie de prescripciones culturales y de expectativas acerca de lo que es apropiado para un hombre y una mujer e *identidad de rol genérico* que indica el punto en que una persona está de acuerdo y participa en los sentimientos y comportamientos que, culturalmente, se han normativizado como género. Usar el género como categoría analítica significa establecer estas distinciones conceptuales y después preguntarse de qué modo se relacionan unas con otras (Hawkesworth, 1997).

Dado que en el apartado 4 se va a tratar el género como criterio de identidad, las páginas que siguen se dedicarán a las determinaciones conceptuales de "cuerpo", "sexo" y "sexualidad" y sus relaciones con el género.

8.2.1. *El cuerpo construido*

En las primeras formulaciones sobre la distinción sexo-género la categoría de "cuerpo" (sexuado) aparecía como un medio pasivo que preexistía a la construcción del género. La conveniencia teórica –y estratégica– de distinguir nítidamente entre (cuerpo) "sexo" y "género" y asimilarlos al par *naturaleza-cultura,* no permitió, de momento, un análisis que descubriera las dimensiones históricas e ideológicas en la categoría de cuerpo sexuado.

La aparición de la obra de Michel Foucault *Historia de la sexualidad* (1976) ejerció una gran influencia en las feministas a la hora de de-construir las categorías de cuerpo y sexo como algo *dado* en la naturaleza. La tesis de Foucault, expresada en el primer volumen de la obra citada (edición castellana, siglo XXI, 1978), es que la sexualidad –que en una "actitud natural" se consideraría como un impulso natural, privado e íntimo– es *construida totalmente en la cultura,* de acuerdo con los objetivos políticos de la clase dominante.

El interés feminista por definir las categorías de sexo y cuerpo desde la construcción social se acentúa desde los años ochenta, no sólo por razones teóricas obvias, a partir de los descubrimientos de Foucault fundamentalmente, sino por estrategias de emancipación, en la medida en que si el cuerpo femenino –tradicionalmente definido desde constricciones– y su sexualidad –definida desde la reproducción– eran construcciones, podrían cambiarse o construirse de otra manera. La relación de estas categorías con el género se va a producir en otros ejes que no van a ser el de naturaleza-cultura, marco que va desapareciendo poco a poco en estas teorías constructivistas para las cuales todo resultará *anti-fisis.*

La representación del cuerpo como un material pasivo e inerte tiene sus antecedentes modernos en el cartesianismo (con su distinción tajante entre *res cogitans y res extensa*) y en la tradición cristiana, la que, desde un entrecruzamiento con la mística y el neoplatonismo, redefine la pasividad del cuerpo doblándola de un significado moral negativo (*lo profano, el espíritu caído, lo pecaminoso... etc.*). Judith Butler hace notar cómo en los escritos contemporáneos de Sartre y Simone de Beauvoir, por ejemplo, perdura este sentido del cuerpo como facticidad muda, radicalmente "otro" que la conciencia, en este dualismo entendido al modo de Descartes y con este sentido peyorativo religioso de lo corporal (Butler, 1990: 129). Pero ¿quién establece este dualismo y qué es lo que separa el "cuerpo" como algo dado, anterior e indiferente a la significación?, se pregunta Butler en la misma obra.

Los límites de lo que sea el cuerpo sexuado –macho o hembra– como pura *fisis* sin componentes anímicos son muy difíciles de definir. Hoy día es algo comúnmente aceptado el que hasta las enfermedades que afectan órganos determinados tienen un componente psíquico nada desdeñable.

Las fronteras entre cuerpo y espíritu (o cuerpo y conciencia, o cuerpo y alma) se han establecido a través de la metáfora espacial *dentro-fuera* como si se quisiera destacar que la conciencia es algo íntimo, cerrado, oculto a los otros (y por lo tanto, lo más personal) y el cuerpo, por el contrario, lo abierto, lo que se percibe y lo que se presenta como asequible a la mirada de los otros (lo mas externo y lo menos importante). Pero ello no deja de ser una metáfora y lo que nos indica, realmente, es que hemos aprehendido y expresado fenómenos de nuestra subjetividad en términos de una *experiencia corporal de movimiento físico* ("dentro" y "fuera" se refiere, en primer lugar, a una *trayectoria* en el caminar).

Lo que sean las fronteras del cuerpo no es algo "dado" como una realidad fija e indiscutible. Ni la piel ni ciertos órganos (¿el cerebro?) han funcionado como límites de lo corporal. En realidad, las fronteras se han establecido por mecanismos culturales sirviendo a distintos propósitos. La antropóloga Mary Douglas en *Purity and Danger* (1966) (*Pureza y Peligro,* Siglo XXI, 1991) sugiere que la fijación de los contornos de lo que se llama "cuerpo" obedece, en las culturas primitivas, al propósito de naturalizar ciertos tabús relativos a mantener un orden social, vulnerable en sus fronteras. El cuerpo humano funciona como símbolo privilegiado, según Douglas, para representar cualquier frontera precaria o amenazada, dado que está "abierto" por orificios (boca, nariz, vagina, ano...) potencialmente "peligrosos". La institución de ciertos rituales de purificación corporal tienen el objetivo de neutralizar estos potenciales peligros de "fuera" que puedan "entrar" en el cuerpo social (simbolizado en los cuerpos de los individuos). "El error –dice Douglas– radica en considerar los márgenes corporales como si estuvieran aislados de todos los demás márgenes" (Douglas, 1991: 141). Para Judith Butler, el análisis de Douglas sugiere que lo que constituye los límites del cuerpo no es algo meramente "natural" sino que la superficie, la piel, está sistemáticamente significada por tabús y por transgresiones (Butler, 1990: 131). Es decir, que el cuerpo ya está marcado con "inscripciones" culturales, "no es un ser sino una frontera variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada" (Butler, 1990, 139).

El cuerpo, pues, no puede considerarse como un instrumento pasivo que expresa contenidos culturales a través de gestos, posturas o vestidos, sino como una *construcción cultural* en sí mismo y ello no porque se obvie la *fisis,* sino porque ésta viene marcada desde el principio con ciertas significaciones. Y la primera marca del cuerpo sexuado es *la del género.* El cuerpo aparece configurado –en sus gestos, movimientos, vestidos y actuaciones– según las normativas de lo que una cultura determinada entiende por "femenino" o "masculino".

La obra colectiva de 1985 *El cuerpo de la mujer en la cultura occidental (The female body in Western Culture)* recoge importantes aportaciones de autoras feministas americanas y europeas sobre lo que ha sido la construcción cultural de lo que es (o debe ser) un cuerpo femenino. Desde la tendencia a asociar lo femenino con lo patológico que lleva a medicalizar el cuerpo de las mujeres, hasta la definición del cuerpo femenino como "cuerpo maternal", las autoras recorren toda una historia de la producción simbólica del cuerpo femenino en los últimos doscientos años. El objetivo de este estudio, sería en palabras de una de sus autoras "(re)escribir el cuerpo", "controlar el propio cuerpo y la voz con la cual se habla de él" (Rubin Suleiman, 1985: 7).

Desde una perspectiva feminista, la importancia de ese tipo de estudios no estriba, tanto, en reunir una suerte de "colección de agravios" de lo que se ha hecho de las mujeres (lo cual puede ser muy instructivo para los/las despistados/as ante el

poder patriarcal) sino, más bien, el detectar a qué intereses responden estas construcciones y así, reconocer contra qué se está luchando en cada momento. Para Naomi Wolf, por ejemplo, autora de un libro de éxito popular *El Mito de la Belleza (The Beauty Myth,* 1990), los actuales imperativos de la moda que impone cánones de belleza femeninos imposibles (siempre jóvenes, delgadas y atractivas) lo que lleva a someter el cuerpo de las mujeres a continuas dietas y a la violencia de la cirugía tiene como objetivo (patriarcal) en este momento de *reacción* contra el movimiento feminista, el desestabilizar la confianza en sí mismas que las mujeres habían adquirido en las últimas décadas con su incorporación masiva al trabajo y con su nuevo protagonismo social.

8.2.2. *El sexo dirigido*

De acuerdo a los análisis de Foucault, el sexo –la sexualidad– aunque parezca un impulso natural o salvaje es construido totalmente en la cultura y ello desde unos intereses de poder, teniendo en cuenta que la sexualidad es muy fácil de manipular –y se ha manipulado– desde instancias religiosas, médicas o políticas:

> No hay que describir la sexualidad como un impulso reacio, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado se encarniza en someterla y, a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo. Aparece ella, *más bien como un punto de pasaje para las relaciones de poder,* particularmente denso: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y progenitura, educadores y alumnos, curas y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder, la sexualidad no es el elemento más sordo, sino más bien, *uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el* mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias (Foucault, versión original, 1976. Vers. castellana, Siglo XXI, 1995: 126).

Nuestros comportamientos sexuales son, según Foucault, herederos del siglo XVIII en el que la burguesía, atenta a conservar sus privilegios hegemónicos, elabora ciertos discursos (clasificaciones, mediciones, evaluaciones...) en torno a "cuatro grandes conjuntos estratégicos que despliegan, a propósito del sexo, dispositivos específicos de saber y poder" (Foucault, 1976: 121). Estos grandes conjuntos estratégicos son para Foucault: 1) la histerización del cuerpo de la mujer que es "analizado –calificado y descalificado– como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad"; 2) la pedagogización del sexo del niño, "definidos como seres sexuales liminares, más acá del sexo y ya en él"; 3) la socialización de las conductas procreadoras, en

virtud de su valor social y 4) la psiquiatrización del placer perverso o la consideración de cualquier conducta sexual anómala como "desviada".

El sexo, según Foucault es, pues, construido desde la medicina, la psicología, la demografía y la economía y lo es a través de sus discursos, es decir, a través de la forma en que se dibujan y se narran las cuatro figuras que se corresponden a aquellos cuatro "grandes conjuntos" de objetos privilegiados de conocimiento en esta época. Las cuatro figuras "blanco y fijación" del saber son, según Foucault, la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana y el adulto perverso.

Para una feminista estudiosa de Foucault como Teresa de Lauretis, el autor de *Historia de la Sexualidad* tiene razón al destacar que la sexualización del cuerpo femenino ha sido una figura u objeto predilecto de conocimiento en los discursos de la ciencia médica, la religión, la psicología, el arte, etc. Otras feministas, antes que Foucault, piensa Lauretis, habían señalado la identificación que la cultura occidental hace entre la sexualidad y el cuerpo femenino, siendo ésta una de las principales preocupaciones de la crítica feminista, especialmente en la crítica feminista de cine en la que Lauretis es una experta.

Con todo, en la obra de Foucault la sexualidad como construcción histórica *asume la forma masculina,* dice nuestra autora, según un marco patriarcal androcéntrico en el que la sexualidad de la mujer –a pesar de poseer un cuerpo "saturado de sexualidad"– es definida como mera proyección de la del varón o como objeto de la sexualidad del varón.

Lo que quiere resaltar Lauretis como algo obviado por Foucault es el aspecto *genérico* de la construcción de la sexualidad. La sexualidad femenina ha sido invariablemente definida tanto por un *contraste* cuanto por una *relación* respecto a la masculina. Desde este punto de vista el "acto sexual" por excelencia ha sido la penetración en el coito heterosexual.

El sexo –la sexualidad– es ya de por sí una categoría *generizada (gendered)* afirma Judith Butler. La sexualidad femenina, definida desde el varón, es un producto discursivo atento a servir a los intereses de la reproducción. Ello, a juicio de Butler, resulta opresivo para las mujeres en general –que se esfuerzan por definir su sexualidad autónoma– y particularmente para las lesbianas que se sitúan fuera de la economía reproductiva heterosexual (Butler, 1990) y son, por ello, calificadas de perversas. La heterosexualización del deseo es para Butler como para Lauretis una construcción cultural que se produce por discursos y prácticas regulatorias sobre las conductas de los individuos y que instituye la oposición entre "masculino" y "femenino". El comportamiento sexual y el objeto de deseo se construyen, en suma, de una forma "generizada" y se dirigen a un fin de acuerdo a los intereses de una sociedad o una cultura determinada.

El hecho de que las formas de sexualidad estén construidas desde intereses o desde conflictos de intereses significa que el *sexo es político* (como lo entendió Kate

Millet ya en 1960). Gayle Rubin en un artículo de 1984, *Pensando el Sexo (Thinking Sex),* trata de construir una teoría política del sexo donde "se identifique, se describa, se explique y se denuncie la injusticia erótica y la opresión sexual" (Rubin, 1985: 275).

Su denuncia parte del hecho de que muchas conductas sexuales que no agreden a nadie, porque están definidas desde el consenso, son reprimidas e incluso, perseguidas en nombre de ciertos principios (religiosos, psiquiátricos, médicos, morales...) que se presentan como indiscutibles. Rubin asume que la sexualidad es construida en la sociedad y en la historia y no biológicamente determinada y, así, puede asumir formas variadas. Lo que llama la atención en la construcción de la sexualidad es la *carga de significación* que se le da al sexo en nuestra cultura: las diferencias en los comportamientos sexuales son experimentadas, a veces, como "un desafío cósmico" –dice Rubin–. Y es que las sociedades occidentales modernas toman las actividades sexuales de acuerdo a un sistema de valores sociales.

El sexo "está organizado en sistemas de poder que premian y promueven algunas actividades e individuos mientras castigan y suprimen otros" (Rubin, 1985: 309). En la cúspide de este sistema jerárquico que describe Rubin está la sexualidad marital reproductiva monógama que es el comportamiento más valorado y el considerado más normal, sano e incluso "santo". Bajando en la escala de valoración estarán las parejas heterosexuales no casadas; más abajo, los heterosexuales promiscuos; gays y lesbianas ocuparán puestos más bajos en la escala de consideración y valoración social en una sexualidad ya tachada de mala, perversa, anormal y pecaminosa para concluir con los que Rubin llama "trabajadores del sexo" (prostitutas, travestis...) situados en el lugar inferior de este sistema.

Este sistema jerárquico es coercitivo no sólo en el sentido moral, apoyando una ideología del "buen sexo" desde la religión, la psiquiatría y los *media,* sino refrendando la peligrosidad de ciertos comportamientos por leyes civiles y criminalizando ciertas conductas inocuas al representarlas como amenazantes para la salud pública, para la familia y para la misma civilización. De este modo, la libre elección de la sexualidad se convierte en un problema y, a veces, en una cuestión de heroicidad o en una decisión de automarginación.

Para Rubin, la sexualidad es un *vector de opresión específico* que cruza otros sistemas de desigualdad social, como la clase, la raza, o el género. Es cierto que la clase, la raza y el género más valorados –varón, rico, de raza blanca– mitigan los efectos de una estratificación sexual (él estará más valorado y menos criminalizado que una mujer, pobre, negra y lesbiana), por ello Rubin afirma que sexo y género son sistemas distintos porque está empeñada en construir una teoría específica de la opresión sexual. Habría que considerar hasta qué punto el género interviene –en mayor medida que la raza y la clase– en la estratificación de la sexualidad y en la valoración consiguiente de las actividades sexuales, teniendo en cuenta que el géne-

ro mismo es una categoría transversal que tiñe, minusvalorando, cualquier otra determinación (en cualquiera de los casos, si una es mujer, peor lo tiene).

8.3. El género como sistema de organización social

8.3.1. El sistema de sexo-género en Gayle Rubin

La autora americana citada, Gayle Rubin, en un trabajo temprano de 1975 "El tráfico en las mujeres" ("The Traffic in Women") aparecido en la primera antología de la antropología feminista socialista de EEUU "Hacia una antropología de las mujeres" ("Toward an Anthropology of Women", comp. Rayna Reiter), fue la primera en defender el género como una construcción cultural pero no ya en su traducción a las experiencias cotidianas (que en la vida de cualquier mujer resultaban *generizadas)* sino interesada más bien en describir los grandes sistemas de organización de las relaciones sociales –producción, trabajo, relaciones afectivas...– que se estructuraban en torno al género.

A partir de una lectura feminista de Lévi-Strauss y desde una formación marxista y psicoanalítica, Rubin abre su artículo "El tráfico en las mujeres" preguntándose –parafraseando a Marx– qué es una mujer para contestarse: "sencillamente, una hembra de la especie humana. Solamente se convierte en doméstica, esposa [...] prostituta [...] a través de unas ciertas relaciones" (Rubin, 1975: 158). Ahora bien, –continúa la autora–, lo interesante sería descubrir cuáles son esas relaciones que convierten a una mujer en mujer oprimida. Rubin cree que, tanto la obra de Freud como la de Lévi-Strauss, cometen el gran fallo de tomar a la "mujer doméstica" como un hecho en lugar de considerarla un producto social.

La domesticación de las hembras humanas se lleva a cabo, según Rubin, dentro y a partir de un sistema de intercambio de parentesco controlado por hombres. Es lo que llama el "sistema de sexo-género" y al que define como "el conjunto de disposiciones por las cuales una sociedad transforma el hecho de la sexualidad biológica en productos de la actividad humana" (Rubin, 1975: 159).

De la obra *Les structures élementaires de la parenté* (Lévi-Strauss, 1949)(*Las estructuras elementales de parentesco*) toma Rubin el principio de que las estructuras de parentesco son, en las sociedades primitivas, *la primaria organización social* que dispone la vida económica, política y ceremonial y la actividad sexual de una comunidad. Uno de los elementos claves en el funcionamiento de estas estructuras de parentesco es el "regalo" o el "don", punto en el que Lévi-Strauss desarrolla la teoría de Mauss sobre la importancia que en las sociedades primitivas tiene el hecho de dar y recibir regalos. En este tipo de sociedades, todo circula –comida, herramientas, ornamentos, nombres, rituales y poderes– y el intercambio de tales cosas

expresa, reafirma o crea vínculos entre las dos partes que intercambian. Para Lévi-Strauss, el principal regalo que puede intercambiarse en esas sociedades es la mujer, ya que la relación que se establece a través de este intercambio no sólo es de reciprocidad sino de parentesco (dado que la mujer se intercambia para ser *esposa).*

El intercambio de mujeres significa –así lo entendió también Lévi-Strauss– que son los hombres los que transaccionan, quedando la mujer meramente como "uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo" (Lévi-Strauss: 159).

Para Gayle Rubin aquí Lévi-Strauss está construyendo, implícitamente, una teoría de la opresión de la mujer porque si la mujer es intercambiada, esto implica que el hombre tiene ciertos derechos sobre ella que ella no tiene sobre sí misma ni sobre él. Y si la forma básica del intercambio es el matrimonio, la heterosexualidad está también implícita como orientación sexual permitida. En este sentido el intercambio de mujeres es la expresión de un sistema en el que "la subordinación de la mujer es el producto de unas relaciones por las cuales el sexo y el género son organizados y producidos" (Rubin, 1975: 177).

En la lectura que hace Rubin de *Las estructuras elementales...* es, pues, el propio Lévi-Strauss el que está situando el principio de opresión de las mujeres dentro de los sistemas sociales, antes que en los condicionamientos biológicos. En estos sistemas sociales el género se descubre como un *sistema jerárquico* organizado en torno a las relaciones que se establecen por los intercambios de mujeres y los parentescos subsiguientes.

En este sistema jerárquico, la sexualidad también está organizada y producida como heterosexualidad con el fin de orientarla al matrimonio que es la forma básica de intercambio. Así, la obligatoriedad heterosexual es considerada por Rubin como un dato fundamental en la opresión de las mujeres y en el entendimiento del género como sistema jerárquico, tema que fue desarrollado, más tarde, por autoras como Adrienne Rich (1980), Monica Wittig (1980), Judith Butler (1990) y Teresa de Lauretis (1990), entre otras.

La importancia concedida al papel de la heterosexualidad en la opresión de las mujeres se entiende desde la situación de las mismas en relaciones de objetualización (como don, como símbolo, como artículo de consumo, como objeto erótico, etc.), situación que en sí misma, es una operación de género, en la medida en que supone una relación jerárquica donde existe un sujeto capaz de convertir a alguien en objeto (o de adscribirle las características y las expectativas de un objeto). De este modo, el posicionarse fuera de la economía heterosexual del matrimonio, fue considerado por Rubin y las autoras citadas como una poderosa arma política para deconstruir la figura de "la mujer domesticada" (o la mujer definida por y para los otros) que era la principal característica a la que apuntaba "lo femenino" como género construido bajo un interés de dominación.

La teoría del sexo-género ha sido criticada desde diversos ángulos. En su aspecto de organización de la producción o división sexual del trabajo, la crítica principal, formulada por otras feministas socialistas americanas, se articula desde los propios presupuestos marxistas al considerarse más importante un análisis materialista del *proceso de trabajo,* sin conceder tanta fuerza al sistema de intercambio de parentesco como había hecho Rubin (Hartsock, 1983).

Las feministas socialistas piensan que la situación de la opresión de la mujer responde no sólo a su posicionamiento en un sistema social jerárquico de sexo-género (al que prefieren llamar "patriarcado") sino a las condiciones materiales en las cuales las mujeres viven y trabajan, es decir, a las relaciones de explotación económica que la mujer sufre como trabajadora (relaciones que fomenta el omnipresente *capitalismo).* Así, la organización social responsable de la situación de desigualdad de las mujeres no sería sólo el sistema de sexo-género (o patriarcado) sino también el sistema capitalista. Esta síntesis entre capitalismo y patriarcado que defienden autoras destacadas, es conocida como "teoría del sistema dual" *(dual system theory)* según la bautizó Iris Young en un artículo de 1980.

8.3.2. *Teorías del sistema dual (patriarcado –o sexo-género– y capitalismo)*

En 1981 se publica la obra *Women and Revolution* (Mujer y Revolución) donde se recogen las aportaciones más significativas del feminismo socialista contemporáneo en el ámbito angloamericano.

El nuevo feminismo socialista parte del convencimiento de que las categorías económicas del marxismo no son suficientes para entender y explicar la particular opresión de la mujer: "las categorías del marxismo son ciegas al sexo" –afirma Heidi Hartmann, una de las autoras claves de la obra citada–; solamente un análisis específicamente feminista –sigue Hartmann– puede revelar el carácter de las relaciones entre el hombre y la mujer. Pero el análisis feminista sólo es también inadecuado porque es "ciego a la historia" e "insuficientemente materialista" (Hartmann, 1981: 2). De modo que, ambos análisis, a saber, el marxista (con su método histórico y teniendo en cuenta la base material económica en las relaciones de producción y en la organización social) y el *feminista* (con su análisis de las relaciones patriarcales o de poder del hombre sobre la mujer) van a conformar la teoría del feminismo socialista. El análisis de las *relaciones de clase* va a ser ampliado con el análisis de las *relaciones de género* ya que el feminismo socialista quiere poner de relieve, como algo no tratado por el marxismo, el conjunto de relaciones que se establecen entre hombres mujeres por las cuales éstas son dominadas por aquéllos.

Las aportaciones del marxismo clásico a "la cuestión de la mujer" no resultan suficientes a las feministas socialistas. La obra de Engels *Los orígenes de la familia,*

de la propiedad privada y del Estado (1884) sólo implica –como lo entendió Hartmann– que la liberación de la mujer requiere, en primer lugar, que ésta se convierta en trabajadora asalariada lo mismo que el hombre y, en segundo lugar, que se una a su compañero en la lucha revolucionaria porque el capital y la propiedad privada son la causa de la opresión y de la explotación general. Respecto a otra obra más reciente y también de referencia obligada *El capitalismo, la familia y la vida personal* (1976) de Eli Zaretsky, Hartmann opina que tampoco ha centrado el problema pues, si bien Zaretsky reconoce que el sexismo (manifestación del patriarcado) no es un fenómeno nuevo producido por el capitalismo no entiende que es, precisamente, el hecho de la subordinación de la mujer lo que da lugar a la división de trabajos y esferas, fenómeno que, desde luego, el capital acentúa.

Si bien la lectura de los clásicos del marxismo lleva a las feministas a "remediar" sus omisiones en lo referente a su *ceguera al género,* podríamos decir que fue la experiencia vivida por las propias mujeres militantes de los movimientos de izquierda lo que precipitó hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, un movimiento feminista autónomo que definía su propia teoría y diseñaba su particular estrategia de lucha. Lydia Sargent, la compiladora de la obra citada *Mujer y Revolución* describe en unas claves cotidianas, no exentas de cierto sentido del humor, la creciente desilusión de las militantes de los movimientos de la nueva izquierda americana cuando se daban cuenta de que su práctica política se reducía a su participación a través de los tradicionales papeles femeninos de madre, esposa, hermana, secretaria, musa y objeto sexual del hombre y que acababa repartiendo panfletos, limpiando las oficinas del partido y sirviendo de *reposo del guerrero* a sus líderes masculinos. Y cuando se intentaban denunciar estas prácticas de "sexismo", las mujeres eran atajadas por sus compañeros con la excusa de que semejantes temas fútiles, distraían de problemas políticos más importantes (Sargent, 1981, xv).

Las feministas socialistas pretenden elaborar una nueva teoría política que responda a interrogantes como éstos: ¿cómo puede la mujer entender su particular opresión en un sentido que amplíe la estrechez de las categorías marxistas que focalizan la opresión en el trabajo (remunerado) y en las relaciones económicas? y ¿cómo se puede desarrollar una nueva teoría que dé cuenta de la importancia de la parte de las mujeres en esta división sexual del trabajo?, ¿cómo sería la reproducción, la familia y la sexualidad en el nuevo análisis de hoy y en los análisis del futuro? (Sargent, 1981: xx).

La llamada "teoría del sistema dual" intenta poner de acuerdo el marxismo con el feminismo, pareja que parecía comportarse como "un matrimonio desgraciado" en la feliz (y perdurable) metáfora de Heidi Hartmann. La teoría del Sistema Dual (o Doble Sistema) puede formularse, en términos generales, del modo siguiente: capitalismo y patriarcado son dos sistemas paralelos que definen la opresión propia de la mujer. Así como la explotación bajo el capital se basa en la apropiación de

la plusvalía que genera el trabajador (trabajadora) en el modo de producción capitalista, bajo el sistema patriarcal, la opresión de la mujer se basa en el modo de reproducción –que implica la familia, los hijos y una sexualidad "femenina" concebida y orientada a estas labores–. En el "modo de reproducción" es el hombre particular el que resulta beneficiado del trabajo de la mujer en la medida en que es el receptor de los servicios personalizados que ésta le presta, quedando él liberado de unos trabajos (domésticos) que ni siquiera se computan como "trabajo". Capitalismo y patriarcado se refuerzan y se maridan de alguna forma si se tiene en cuenta que, en última instancia, el capitalismo sale beneficiado por el trabajo doméstico de las mujeres, un trabajo que no se paga y que, sin embargo, es fundamental para mantener al trabajador listo para seguir trabajando.

Un punto clave en este ajuste *matrimonial* entre marxismo y feminismo ha sido la reelaboración de la categoría marxista de "producción " y la ampliación de la categoría de "trabajo". El concepto de "producción" en Marx se refiere tanto a la creación de materiales de consumo, y más concretamente a la producción de objetos que se compran y se venden (mercancías), cuanto a las actividades necesarias para la pervivencia de la especie. Las feministas muy pronto se dan cuenta de que el paradigma de la producción que implica un sujeto que transforma o conforma un objeto dado no puede aplicarse a las actividades que, tradicionalmente, han definido a la mujer como son la crianza de los hijos y el cuidado de la familia. No podría hablarse, en efecto, de "producción de hijos" en el mismo sentido que producción de mercancías. En la propia experiencia cotidiana, las militantes socialistas se daban cuenta del mal efecto que producía en sus oyentes el que hablaran de "doble fardo" *(double burden)* para referirse a las dobles jornadas de las mujeres trabajadoras, calificando a los hijos con la misma característica de pesadez y alienación que el trabajo asalariado que desarrollaban (Luttrel, 1984). Entonces las socialistas, por un lado, reelaboran el concepto de *producción,* desdoblando un "modo de la reproducción" junto al clásico "modo de producción"; y por otro amplían la categoría de "trabajo" de manera que incluya las actividades referentes a los cuidados de la familia.

El "modo de la reproducción" estará definido no tanto por una producción material en el ámbito privado de la familia (tener hijos, hacer comidas, realizar labores caseras) sino por una "producción emocional" o "sexual afectiva" (Ann Ferguson, 1989; Sandra Lee Bartky, 1990).

Ferguson habla de la producción emocional refiriéndose a los trabajos que, tradicionalmente, las mujeres realizan como nutriente espiritual o soporte emocional de los suyos, poniendo sus intereses por debajo de los de su familia. Sandra Lee agrupa estos trabajos emocionales en dos categorías metafóricas que denomina "alimentos del ego" y "cura de heridas" *(feeding egos, tending wounds)* refiriéndose a las labores emocionales encomendadas a las mujeres de servir de espejo o de admira-

dora del ego masculino desde su posición de inferioridad o de ofrecer los apoyos que necesitan sus compañeros o hijos para enfrentarse a un mundo hostil. Allí estará la mujer, como siempre, para servir de reposo al guerrero.

Ahora bien, este trabajo emocional, lejos de enriquecer a las mujeres –como predican los discursos religiosos– las empobrece. Y es que, como han visto las autoras citadas desde una perspectiva marxista, se da una extracción importante de *plusvalía* (a favor del hombre) a partir de estos trabajos emocionales: las mujeres ponen mucho más de lo que reciben y ello es una fuente permanente de frustración para ellas, (fenómeno que recogen algunos libros de éxito popular de los últimos años como *Mujeres que aman demasiado* o *Mujeres inteligentes, elecciones locas).* Ferguson sostiene que la apropiación por parte del hombre del trabajo emocional de la mujer es una explotación semejante a la que sufre el trabajador bajo el capitalismo.

En este ajuste entre los dos sistemas, capitalismo y patriarcado, queda pues definido junto al modo de producción capitalista ortodoxo del marxismo clásico, un modo de reproducción patriarcal cuya "base material" es el trabajo doméstico de las mujeres en el sentido en que se apuntaba más arriba. Nuestras sociedades, pues, están organizadas, según las feministas socialistas, desde el capitalismo y desde el patriarcado, es decir, tanto desde unas relaciones fundamentalmente económicas como desde unas relaciones de género.

Así que desde el socialismo, las feministas tienen una doble batalla por delante: la lucha contra el capitalismo –como todo trabajador que se precie– y la lucha contra el patriarcado o sistema de sexo-género. Para la lucha contra el capitalismo se han definido las armas y las estrategias desde la teoría y la práctica marxista. En la lucha contra el patriarcado, las feministas identifican un frente privilegiado, *la familia,* y un objetivo principal a destruir: el "trabajo doméstico" y "emocional" de las mujeres. Pronto se echa de ver que este objetivo es demasiado restringido para destruir las relaciones opresivas de sexo-género.

Las críticas a la teoría del sistema dual se articulan, fundamentalmente, en torno a la consideración del trabajo doméstico como "base material" del patriarcado –o de las relaciones jerárquicas de sexo-género–. Desde el propio socialismo, algunas feministas como Iris Young piensan que, desde el momento en que se sitúa la opresión de la mujer en la familia, no se va a poder explicar el carácter de otras opresiones femeninas que se dan fuera de los ámbitos domésticos, como sería el uso que se hace de la mujer como símbolo sexual o el acoso sexual que sufren las mujeres en el trabajo y "otras formas de sexismo de las que no pueden dar cuenta las teorías de las relaciones de producción o reproducción" (Young, 1980: 178).

A otra socialista, Barbara Ehrenreich, el trabajo doméstico de las mujeres no le parece un elemento esencial para el mantenimiento del patriarcado ni para la sobre-

vivencia del capitalismo. En unas claves cotidianas y con mucho sentido del humor nos describe aspectos de la sociedad norteamericana actual donde los hombres siguen manteniendo sus privilegios a pesar de vivir solos y sin sirvientas, gracias a "las lavanderías automáticas, las comidas preparadas y otras conveniencias, además de que otras alternativas más tentadoras que la de mantener una familia hacen al hombre gastarse su dinero, como serían las posibilidades de beber, jugar, pagarse apartamentos de soltero o apuntarse al club Mediterráneo..." (Ehrenreich, 1984). Por otro lado –piensa– si el trabajo doméstico sirviera, en última instancia al capital, éste se vería hoy en día seriamente dañado en este mundo de solteros, lavadoras automáticas y comidas preparadas, lo que no es el caso.

Desde la perspectiva socialista europea de los países nórdicos, Anna Jónasdóttir cree que sus colegas americanas no han centrado históricamente el problema del patriarcado porque no pueden contestar a la pregunta de por qué hoy, en nuestras sociedades igualitarias, todavía persiste la desigualdad entre hombres y mujeres. En una sociedad de nuestro tipo, afirma: "Ni la dependencia económica de las mujeres respecto a los hombres ni la división sexual desigual del trabajo entre los sexos constituyen el eje central de la habilidad demostrada por los hombres para continuar manteniendo y regenerando el dominio sobre las mujeres y sobre la sociedad en general" (Jónasdóttir, 1993: 50). Para esta autora, las deficiencias de las socialistas para dar con el punto clave causa de la opresión de la mujer *qua mujer* en nuestras sociedades occidentales y democráticas, se agrupan en torno a dos errores que cometen en sus planteamientos: primero, su fijación en el concepto de "trabajo"que abarca demasiado y que, sin embargo, no puede dar cuenta de otras prácticas cualitativamente distintas que realizan las mujeres y por las cuales también son explotadas; y segundo, la excesiva dependencia que dan a los sistemas de sexo-género respecto a los sistemas económicos.

Para Jónasdóttir el patriarcado hoy se sostiene fundamentalmente por las relaciones sexuales libres (que implican amor, sexo y cuidados) que se establecen entre hombres y mujeres corrientes en las cuales éstas son explotadas por aquéllos en una sociedad donde las mujeres necesitan amar y ser amadas para habilitarse como personas –y como mujeres– mientras que ellos ya están habilitados como personas y no están forzados a conceder su capacidad de amor al otro sexo sino en las condiciones que quieran. La práctica del "amor" que es como Jónasdóttir llama al conjunto de estas relaciones cotidianas que se establecen entre los sexos –y que, a su juicio, han sido pasadas por alto por las feministas socialistas angloamericanas– no puede rubricarse como "trabajo"ni puede deducirse de los sistemas económico sociales. Fiel a los planteamientos del primer feminismo radical, como está expresado, por ejemplo, en Firestone (1971) piensa que las prácticas del amor están organizadas en un sistema social específico, la sexualidad que es un campo de poder independiente de las determinaciones socio-económicas. Jónasdóttir cree firmemente

que la organización de la sexualidad en nuestras sociedades, en la que los hombres ejercen la autoridad que les da el "poder del amor"(explotando la necesidad que la mujer tiene de amar y ser amada) es el vector de opresión más importante, en las mujeres de hoy, desplazando el trabajo y las determinaciones económicas de su protagonismo inicial (Jónasdóttir, *1993*: 50).

De forma semejante, desde fuera del socialismo, las feministas han criticado el sistema dual por la excesiva dependencia que conceden las socialistas a las relaciones de género respecto a las determinaciones económicas. La interacción que defienden las socialistas entre ambos sistemas, enfatiza, de todos modos, el rol causal de los sistemas económicos, incluso en la determinación del sistema genérico, subrayando más las relaciones sociales que las sexuales. A pesar de la ampliación del concepto de "trabajo" y de la redefinición de "re-producción", las críticas entienden que las socialistas, como buenas marxistas, han de imponerse "un requisito de que debe haber una explicación "material" del género" (Joan Scott, 1986) y, así, el análisis de las relaciones de género se ha visto limitado en otras vertientes, por ejemplo, en la *dimensión simbólica* o de significados que establece correlaciones entre el sexo y determinados contenidos culturales más o menos valorados. Joan Scott señala la publicación del libro *Poderes del deseo (Powers of Desire)* de 1983 como un intento de las feministas marxistas norteamericanas para dar cabida a discusiones sobre ideología, cultura y psicología dentro del tema del género pero cree que estos esfuerzos no obtienen el fruto deseable de que el género logre un *estatuto analítico propio* porque las socialistas no pueden desprenderse del todo del marco marxista donde la "ideología del género" (como *superestructura* simbólica, psicológica... etc.) no puede dejar de reflejar las estructuras económicas y sociales.

Y es que el género, además de describir un sistema de relaciones sociales jerárquicas, basadas en las diferencias sexuales y construidas a través del parentesco o de la distribución del trabajo, también funciona como *un sistema simbólico* que asigna significados (valor, prestigio, desprestigio...) a los individuos dentro de una sociedad. Los roles sexuales tienen también su representación simbólica ("lo masculino" ha estado tradicionalmente del lado de lo positivo, el prestigio, la luz, etc.; "lo femenino" tendría una connotación negativa, de poco valor y de sombras, etc.). Las representaciones simbólicas se invocan siguiendo una *normativa* (religiosa, educativa, científica, legal, política...) que define lo que puede abarcar y lo que excluye "lo masculino " y "lo femenino" en una cultura determinada. El género es así, *un criterio de identidad,* en la medida en que un seguimiento (y apropiación) de las normativas, permiten que alguien pueda *posicionarse* como varón o como mujer. En la construcción de la *identidad genérica* tienen que ver un conjunto de elementos psicológicos y representaciones culturales además de las organizaciones económico-sociales.

8.4. El género como criterio de identidad

8.4.1. La identidad de la mujer

Simone de Beauvoir había escrito en *El segundo sexo* (1949) "una no nace mujer sino que se hace" queriendo expresar que la categoría "mujer" es una construcción cultural, un conjunto de significados que lo son para alguien, unas normativas que se siguen, unas ideologías que se internalizan... si ese alguien quiere llegar a ser lo que en una cultura determinada se llama "mujer". Beauvoir se está refiriendo a lo que hoy se entiende por "género", en su dimensión de *identidad genérica.*

Como identidad genérica el género funciona como una adscripción o una apropiación de lo que en una cultura determinada se entiende por "femenino" o "masculino". Se trata del proceso mediante el cual una representación social es aceptada e incorporada por un individuo como su propia representación. Teresa de Lauretis ilustra este proceso, describiendo una actividad de la vida cotidiana:

> Probablemente la mayoría de nosotras [...] marcamos el espacio de la M (Mujer) y no el de la V (Varón) cuando rellenamos alguna solicitud. Es muy difícil que lleguemos a marcar el espacio de la V. Eso sería como bromear o, peor, como no existir, como borrarnos del mundo [...] Porque desde la primera vez que llenamos el pequeño cuadrado contiguo a la M, en una forma, ingresamos oficialmente en el sistema de sexo-género, y al mismo tiempo adquirimos el género de mujer. Esto equivale no solamente a que otras personas nos consideran como mujeres sino a que, a partir de ese momento, nosotras nos estamos representando a nosotras mismas como mujeres. Yo pregunto ahora ¿no es eso lo mismo que decir que la M contigua al cuadradito se nos ha adherido como un vestido de seda mojado? ¿O que, cuando pensábamos que estábamos marcando la M en el formulario, de hecho era la M la que se estaba imprimiendo en nosotras? (Lauretis, 1991: 248).

Posicionarse en el (su) género significa que un sujeto se reconoce como "mujer" o como "varón". Pero ¿qué es una mujer? ¿qué implica situarse en los espacios de "lo femenino"? El feminismo de los sesenta en su primer intento de definición se hizo preguntas como éstas y poco a poco fue descubriendo que "la mujer", si acaso existe –y no deberíamos hablar, simplemente, de "las mujeres"–, tiene "una existencia paradójica pues está, al mismo tiempo atrapada y ausente del discurso; se habla de ella pero es inaudible e inexpresiva en sí misma..." (Lauretis, 1990).

Los estudios feministas recorrieron la historia de la cultura occidental para descubrir lo que se decía de "la mujer" y lo que se conceptualizaba como "femenino" y, por todas partes surgía la paradoja de un ser definido desde y en función de otros (los varones), cuyo destino estaba marcado por la *heterodesignación* (ser designada

o nombrada por otros y para otros). Y en esta existencia vehicular se suponía que colmaba la mujer sus más altos deseos a través de unos valores de servicio y abnegación que se definían como "femeninos".

El primer objetivo del feminismo ha sido, desde sus principios ilustrados, el lograr el estatuto de sujeto para las mujeres en una *identidad* (que sería como el correlato moral del sujeto) auto-designada desde los propios valores y ello, como respuesta a todas las operaciones de heterodesignación que se habían hecho, desde la visión de los varones, en las que la mujer existía siempre en referencia a ellos. Ahora bien, si la identidad de la mujer pasa por su adscripción al género femenino y este es un aparato de *heterodesignación* en el que "lo femenino" es descrito en unos términos alienantes para cualquier sujeto, la mujer en busca de una identidad autodesignada tiene que empezar por *des-identificarse de su género,* tiene que empezar a posicionarse en otro lugar ¿Es ello posible? ¿Cómo puede la mujer auto-excluirse del discurso teórico dominante en el que ellas, de alguna manera, están como parte de ese discurso? Pues bien, siempre hay cierta capacidad de maniobra.

Teresa de Lauretis descubre una posición para la mujer como sujeto en los *márgenes del género* por la operación de des-identificarse de las normas genéricas para lo femenino que se resuelven, al fin, en mandatos de ser el complemento para el varón bajo una ideología reproductiva heteroxexual: "la lucha contra los aparatos ideológicos y las instituciones socieconómicas que oprimen a la mujer consiste en negar los términos del contrato heterosexual" (Lauretis, 1993: 104). Se trata de un "sujeto excéntrico", no fuera del sistema –lo que sería imposible–, sino en sus márgenes, en las fronteras de la disidencia. Lauretis, que proviene de la crítica de cine, halla la metáfora ideal para este "sujeto excéntrico" en lo que se llama "espacio oculto" *(space-off)* en el cine, espacio que no se ve en la pantalla pero que puede inferir de lo que el propio encuadre permite ver. El "sujeto excéntrico" halla su identidad en un *otro lugar* del género asignado, lo que supone un desplazamiento del lugar seguro y aceptado por una sociedad. Sujetos excéntricos son para Lauretis las lesbianas que "no son mujeres" según la definición al uso (existir en función de los varones) dentro de la economía patriarcal de la heterosexualidad. Ellas cambian el "lugar seguro" del género por otro lugar más arriesgado al margen, lugar que no es sólo, otro, en el plano emocional sino en el conceptual: un lugar del discurso desde el cual hablar o pensar (Lauretis, 1993: 99).

Celia Amorós piensa que una caracterización verosímil de sujeto, como puede ser una versión del sujeto sartreano, es idónea para el proyecto feminista sin que haya que acudir a otras invenciones. En esta caracterización, el sujeto estaría dotado de cierta

> capacidad de trascendencia con respecto a características adscriptivas y situaciones dadas [...] Pues es esta capacidad la que posibilita que nunca nos identi-

> fiquemos por completo con nuestra identidad que estemos permanentemente reinterpretándola y redefiniéndola. Esta posibilidad, aplicada a la identidad de género, con respecto a la cual mantenemos la tesis fuerte de que es la más cardinal y constrictiva de nuestras identidades, es absolutamente fundamental para dar cuenta de la práctica feminista como práctica emancipatoria (Amorós, 1997: 29-30).

Si se asume un sujeto tal, el margen de maniobra para las mujeres estaría garantizado: aún en situaciones históricas o en condicionamientos ideológicos restrictivos, las mujeres *siempre podrán hacer algo de lo que se ha hecho de ellas* –como diría Celia Amorós en otra ocasión parafraseando a Sartre en su *Saint Genet*–. Pueden redefinir su identidad, no inventándola desde la nada con la ilusión de poder salirse de los marcos del discurso genérico, sino haciendo el esfuerzo teórico de irracionalizar las heterodesignaciones desde la crítica y, consecuentemente, dirigiendo la práctica contra las normativas restrictivas del género. Amorós nos recuerda cómo desde la Revolución francesa, las primeras reivindicaciones feministas tomaron esta estrategia: a partir de una reformulación de los ideales de la Revolución contra los privilegios estamentales, Mary Wolltonecraft, por ejemplo, irracionaliza –con las armas críticas de la razón ilustrada– la sumisión de las esposas a los maridos: "Cabe esperar que el derecho divino de los maridos, al igual que el derecho divino de lo reyes, pueda ser combatido sin peligro en este Siglo de Las Luces" (citado por Amorós, 1997: 177).

Desde un marco humanista y desde una versión sartreana del sujeto, para Amorós las feministas –como seres humanos– no pueden vivir la identidad que se les ha adscrito en el género sino en la forma de *des-identificación,* lo que se logra a través de una permanente reinterpretación crítica, capaz de trascender esa identidad adscrita

> Existimos, pues, nuestras identidades, las somos en la forma de no serlas, ya que el ser humano no es lo que es y es lo que no es: en tanto que proyecto, nunca se le adhieren características dadas, ni biológica ni discursivamente producidas, sin que medie un elemento crítico-problemático implicado en la forma misma en que son apropiadas y vividas (Amorós, 1997: 361).

8.4.2. *El sujeto del feminismo o la identidad común*

El feminismo como proyecto emancipatorio de las mujeres necesita una identidad colectiva que de cuenta de estas "mujeres" de modo que podamos hablar de un "nosotras" que reivindicamos, por el que luchamos o que proponemos. Pero ¿a quién se referirá este "nosotras"?, ¿al sexo-género femenino?, ¿a las mujeres occidentales de

raza blanca?, ¿a las más oprimidas?, ¿a las heterosexuales? ¿*Quiénes* estamos hablando –si es que alguna o algunas podemos hablar en nombre de otras– y para quiénes? Preguntas como éstas no dejan de formularse desde el feminismo a la hora de dilucidar la necesidad de un sujeto para el proyecto feminista del que tiene que dar cuenta una cierta *identidad común* entre todas las que participan en él.

Los análisis de género llegan a la conclusión de que "las mujeres" no son un grupo natural sino una categoría social, el producto de una relación de opresión y una construcción ideológica. A partir de aquí podría deducirse, como lo han hecho algunas feministas socialistas, que las mujeres son una "clase" con intereses compartidos a partir de sus condiciones específicas de dominación y explotación. La opresión "genérica" les proporcionaría una posición común de lucha (e incluso un *saber* con un punto de vista privilegiado –análogo al de proletariado– como sostiene Nancy Harstock (1983). Para Christine Delphy las mujeres pueden lograr una conciencia de ellas como una clase y la transformación de la conciencia en movimiento político es, justamente, lo que va a definir el feminismo (Lauretis, 1993: 100).

Esta forma de definir el sujeto del feminismo desde el único eje del género ha sido criticada por "colonial" por establecer la perspectiva de la mujer occidental y heterosexual como único criterio. Desde finales de los años setenta empiezan a aparecer escritos de mujeres negras, chicanas, homosexuales o pertenecientes a otras comunidades culturales que acusan al feminismo de no entender su particular opresión en la que el racismo y la homofobia moldean la experiencia de género y así, concluyen que la igualdad genérica es tan mítica como la igualdad en otros sentidos (Lauretis, 1993: 95).

Desde otros criterios más funcionalistas se ha querido construir el sujeto del feminismo como un *sujeto estratégico,* diseñado específicamente para la lucha feminista y adaptable a cualquiera de sus frentes. Las feministas que lo suscriben pretenden salvarse, así, de dos escollos: por una parte de las acusaciones de *esencialismo* (el "nosotras" no se referiría a una naturaleza o identidad común de las mujeres) y, por otra, de los cargos de *colonialismo* (no todas "nosotras" estamos posicionadas y oprimidas de la misma manera en la intersección del género con la raza y la sexualidad). El sujeto estratégico *se construye* (no tiene una realidad ontológica previa) y se construye como *identidad colectiva* desde un horizonte emancipatorio por una *necesidad política* de lucha. Se trata, pues, de una identidad *coyuntural,* construida para un fin determinado que puede ser asumida subjetivamente en forma de conciencia política, por las mujeres que quieran y de la forma que ellas puedan desde sus posiciones variables.

Una identidad colectiva estratégica así construida se pliega a las necesidades del proyecto emancipatorio para el que se construyó. "Las identidades, cuando van íntimamente unidas a un proyecto emancipatorio no se ontologizan ni se reifican,

sino que [...] se vuelven funcionales para la propia lucha emancipatoria en cuyo proceso, a su vez, se transforman y se redefinen permanentemente" (Amorós, 1997: 361).

Ahora bien, ¿quién o quiénes establecerían la estrategia en función de la cual ha de definirse, en cada momento, la identidad colectiva del "nosotras"? Es decir, puede que las mujeres blancas occidentales decidan que la cuestión feminista crucial en este momento sea la representación paritaria en los parlamentos porque no existe igualdad en el poder. Aquí, el "nosotras" se referiría a un "nosotras-en-posición-de-desigualdad política" y se articularía en un eje del sistema de sexo-género que define su desigualdad; puede que las mujeres heterosexuales de clase media se identifiquen con un "nosotras-las casadas" que se unen para pedir guarderías y horarios flexibles de trabajo para atender a sus hijos: su demanda se articularía en el sistema dual (patriarcado + capitalismo) del que parte su particular opresión en la doble jornada. Pero ¿cómo podrían identificarse en el primer "nosotras", por ejemplo, las mujeres del Tercer Mundo para quienes la "representación paritaria" no tiene sentido por lo lejano a su situación? ¿Y cómo podrían asumir las lesbianas el segundo "nosotras" cuando su opresión no se define, en principio, por la organización social del género, sino por la jerarquía de los comportamientos sexuales?

Es muy difícil, en fin, diseñar estrategias que no impliquen los intereses de un grupo determinado (dominante) de mujeres, excluyendo a otros. Como dice Butler "las estrategias siempre tienen sentidos que exceden los propósitos para las que fueron diseñadas" (Butler, 1990: 4). El caso es que pueden coexistir muchas "nosotras", que hay mujeres que construyen su identidad colectiva más en los ejes de raza y sexualidad que en el del género (sintiéndose, incluso más cerca de los varones que de otras mujeres –como en ciertos casos de las mujeres de color con gran conciencia de raza o de lesbianas que se alían con gays–). Al fin, la identidad colectiva surge como afirmación de aquella dimensión social que ha sido *reprimida o perseguida* en ciertas colectividades. El sujeto se arma colectivamente desde la estrategia útil para la lucha en ese frente determinado que le oprime y así se define por esa estrategia.

Porque es fácil para quienes no estén "marcadas" por la raza y el sexo (blancas y heterosexuales) construir una identidad colectiva en el único eje del género (bajo el supuesto de que todas compartamos la misma opresión patriarcal). La lectura de las obras de feministas negras, chicanas y lesbianas es ilustrativa al respecto. Teresa de Lauretis asegura que con estos textos, conocidos desde los años ochenta, *"la teoría feminista se encuentra a sí misma (como crítica) de un modo postcolonial"* (Lauretis, 1993: 98) desde el momento en que presentan redefiniciones de la opresión desde el punto de vista específico de las oprimidas y no desde el punto de vista generalizado de las blancas heterosexuales que se tomaban como modelo. El punto de vista de las blancas occidentales es el que critica, por ejemplo, Audre Lorde en su queja a Mary Dale:

> [...] la suposición de que su historia y el mito de la mujer blanca es el único mito al que se debe recurrir para buscar poder y apoyo, de que las mujeres no blancas y su historia son sólo decoraciones o ejemplos de victimización femenina. Les pido que sean conscientes del efecto que tiene esto sobre las mujeres negras y otras mujeres de color y de como desvalorizan nuestras propias palabras (tomado de Lauretis, 1993: 93).

Distintas opresiones darán lugar a distintas estrategias de lucha; diversas represiones –o sufrimientos– conformarán diversas identidades colectivas. Quizá por ello haya que renunciar a un único sujeto del feminismo y a una identidad colectiva estable y estabilizada en el género.

8.5. Contra el género

La tarea feminista se ha ido perfilando poco a poco como una serie de operaciones –en el plano práctico y simbólico–, dirigidas *contra el género:* la identidad feminista se construirá des-identificándose de las pautas de adscripción genérica; el sujeto del feminismo diseñará su estrategia desde otros ejes (además) del género y se aplicará a poner en cuestión el género como único sistema de organización social, jerárquico, etc.

Todo ello significa que el género, considerado en principio como una categoría analítica, como una mera herramienta heurística, pasa a tener un estatuto ontológico propio, como elemento constitutivo de las relaciones sociales de poder. Mary Hawkesworth critica este desplazamiento del género desde su estatus categorial hacia su existencia real como una fuerza que estructura las asimetrías de poder en la vida social o como la causa de ciertas creencias. Para esta autora el género no debe tomarse en su sentido ontológico como fuerza causal que explique dominios tan dispares como las relaciones sociales y la identidad subjetiva como si fuera un "explanans universal" porque el análisis feminista ganaría muy poco con ello, ocultando las mediaciones de la raza, la clase y la etnicidad. El género habría de contentarse con su estatuto de categoría analítica, adecuada para describir e interrogar el campo en cuestión que no es otro que aquella "actitud natural" hacia el género (Hawkesworth, 1997).

A Hawkesworth le preocupa la disminución del potencial analítico de la teoría feminista si ésta se empeña en utilizar el género como "explanans universal" de la situación de la opresión de las mujeres. Tiene razón Hawkesworth en sus temores y ya se ha visto la crítica *postcolonialista* a éste modo de entender el género pero ello no ha implicado la operación de retirar el género al *topos ouranos* de lo categorial o de lo meramente ideológico.

El género ha funcionado como categoría analítica útil para deshacer aquella "actitud natural " acrítica en torno al sexo, la sexualidad, el cuerpo y lo femenino. Contra ello, el feminismo no tiene nada que objetar. Pero el género no opera sólo en lo abstracto: tiene su traducción real y palpable (y, demasiadas veces, dolorosa) en las experiencias cotidianas de las mujeres como experiencias de sujeción, de constricción, de opresión. La ideología del género se traduce en normativas sobre lo (que debe ser) "lo femenino" y de esta manera, produce a "la mujer". El género organiza, en fin, las primarias relaciones de poder. En este sentido es en el que la lucha feminista ha de articularse como una operación *contra el género.*

¿Contra el género o contra el sistema de género *como sistema jerárquico?* ¿Podría darse o acaso imaginarse una situación (contrafáctica) en la cual la organización genérica no fuera jerárquica, es decir, que existieran varones y mujeres, lo masculino y lo femenino en situación de igualdad? ¿Cómo, si precisamente es el mismo sistema genérico el que define "lo femenino" desde la desigualdad, el complemento, el ser-en-función- de otros? La desigualdad, en fin, el poder es un elemento esencial de la relación genérica.

"El género es una manera primaria para significar relaciones de poder", dice Joan Scott (1985) e ilustra esta afirmación recurriendo a ejemplos históricos y sociológicos donde muestra cómo las estructuras jerárquicas se han apoyado en la aceptación generalizada de las relaciones "naturales" entre varones y mujeres, y ello hasta en el mismo concepto de "clase" que definía a los trabajadores en término femeninos o feminizados (Scott, versión castellana, 1993: 41).

El feminismo como teoría y como práctica ha de armarse, pues, *contra el género,* en la medida en que el género es un aparato de poder, es normativa, es heterodesignación; pero ha de pertrecharse con el *género* como categoría de análisis que le permite, justamente, ver esta cara oculta del género tras la máscara de la inocente "actitud natural".

Para Joan Scott la lucha contra el género ha de hacerse desde los diversos frentes que permiten los diferentes niveles o elementos que entran en la constitución del género, a saber: los símbolos de lo "masculino" y "lo femenino" disponibles en una cultura determinada; las normativas de género; las relaciones de parentesco junto con las económicas y las identidades subjetivas. Estos elementos –dice– están relacionados entre sí, de modo que, hoy día, por ejemplo, los cambios sociopolíticos y económicos están contribuyendo a poner en juego las visones normativas sobre el matrimonio y van generando diferentes posibilidades de construir otra subjetividad femenina (Scott, 1985: 42)..

Para Teresa de Lauretis, la práctica posible contra el género sería la de la *resistencia,* ya que el sistema de género como discurso hegemónico, permea toda la vida social y no es posible situarse fuera de él, a no ser en los márgenes, donde las muje-

res tendrían un "espacio oculto" *(space off)* de acción en unas contra-prácticas (prácticas contra las normativas de género).

Judith Butler, en cambio, no encuentra ningún "espacio oculto" o ningún margen para situarse fuera del género con el fin de luchar contra el género. Para ella el género no es una atribución que las personas puedan hacerse como identidad, ni una relación de poder que organice sistemas jerárquicos, sino "un marco regulativo"(o normativo) discursivamente producido que sujeta (y obliga) a actuaciones repetidas, de modo que produce la apariencia de una necesidad natural (Butler, 1990: 33). El género, pues, es constituido por las mismas actuaciones genéricas (se actúa según lo que se considere adecuado con "lo femenino" o "lo masculino"), no tiene una sustancia más allá de las propias actuaciones o representaciones *(performances)* repetidas. Las metáforas teatrales tan usadas para significar el género como papeles o roles sexuales adquieren aquí especial importancia: el concepto de "performance" indica la pura invención del género, su carácter de mero guión que se ensaya, se representa y se repite hasta que nos lo llegamos a creer.

Desde un entendimiento foucaltiano y desde marcos postmodernos, para Butler no hay realidad ontológica alguna previa al discurso –a la narración, al texto, a la forma en que se cuentan las cosas– en la medida en que todo se vierte y se media por el lenguaje. Lo pertinente en los discursos no es preguntarse por la intención del que habla sino descubrir las prohibiciones que regulan esos discursos determinando quién puede hablar y con qué condiciones. Así, el género no tiene ningún estatuto ontológico aparte de los actos que lo constituyen desde las prohibiciones, y las exclusiones que definen el marco regulativo (las normativas) discursivamente producidas. No puede nadie situarse fuera del género desde los presupuestos de Butler porque no puede haber ningún sujeto no constituido desde las prácticas de género.

¿Cómo puede, pues, articularse una lucha contra el género desde estos presupuestos? La respuesta la encuentra Butler en las estrategias derrideanas de la deconstrucción y en la noción postmoderna de "parodia", ilustrada con las prácticas transgenéricas y transexuales en auge.

En el ámbito de lo postmoderno, las estrategias de *de-construcción* implican la operación previa de la construcción, metáforas arquitectónicas ambas a las que se acude para referirse a "lo cultural"contingente y producido frente al factum de "lo natural" necesario. Se trata, en los dos casos, de operaciones analíticas. Pero *de-construir* es algo más que analizar pues el análisis descompone los elementos de un todo para luego reconstruir ese todo, mientras que de-construir es más bien *desbaratar, desmantelar,* no en orden a reconstruir el original –una vez examinado– sino para poner las piezas *desplazadas* dentro del sistema con el fin de *dislocar su orden,* alterar su arquitectura subvertir, en fin, su jerarquía.

De F. Jameson en su estudio del *pastiche* como estilo arquitectónico del tardocapitalismo toma Butler sugerencias para definir la "parodia" como modo de sub-

versión posible contra las normas genéricas. Para Jameson, la desaparición de los grandes maestros de la arquitectura moderna que imponían un lenguaje y un estilo da paso a una hetererogeidad de estilos sin normas fijas donde el propio lenguaje es sustituido por el *pastiche,* imitación de estilos (antaño) peculiares, máscaras lingüísticas, palabras pronunciadas en lenguajes ya muertos. Para Jameson, el *pastiche* sería una parodia sin impulso satírico porque su interés no es la mofa (ya sabe que detrás de la imitación no hay nada). Butler aprovecha el contenido conceptual de *pastiche* como "imitación sin original" y se lo asigna al de "parodia" con el fin de asumir, también, su dimensión irónica para las representaciones *(performances)* de género.

Así, si para Butler el género es producido discursivamente desde prácticas de exclusión ("lo femenino" por ejemplo, significa que no se puede o debe hacer-o ser- x), la lucha contra el género se articula como *inclusión* de todos los discursos posibles sobre el sexo y el género. Prácticas culturales donde se entrecrucen las normativas de sexo, género, identidad sexual, roles sexuales, etc., serán subversivas respecto al género en la medida en que lo muestran en su auténtica cara como "ficción reguladora", detrás de la cual no hay ninguna realidad estable sino el poder masculino y la ideología de la heterosexualidad obligatoria (Butler, 1990: 141).

Si detrás del género no hay nada ni existe algo así como una identidad genérica, la *proliferación de géneros,* las prácticas de entrecruzamientos entre género, sexo, roles sexuales y demás "ficciones" serán representaciones sin original, parodias estilísticas que se burlan de la propia noción de "original" y que tendrán como objetivo desestabilizar el género, confundir su binarismo, desplazar sus normativas y exponer su fundamental "innaturalidad" *(unnaturalness)* (Butler, 1990: 149).

Se han criticado las propuestas de "proliferación paródica de géneros" de Butler por trasponer en clave estética y lúdica las reivindicaciones éticas del feminismo. Célia Amorós duda seriamente de las virtualidades revolucionarias del travestismo de género, vistas las aportaciones nada feministas de instituciones, tales como el carnaval y otras experiencias del "mundo al revés" (Amorós, 1997: 367).

Desde otro punto de vista, se critica a Butler por interpretar el género sólo en términos de su producción discursiva (Fraser, 1995; Hawkesworth, 1997) lo cual arroja un rendimiento importante a la hora de dar cuenta de la identidad sexual y del deseo subjetivo pero no puede explicar los efectos del género en las instituciones políticas, sociales o económicas. Pero es que, quizás, las feministas de esta generación estén más atentas a la "revolución interior"(como propuso Gloria Steinem en 1992 en la obra del mismo nombre) que a la exterior y crean que es más factible luchar contra el género desde las prácticas o contraprácticas en la vida cotidiana de cada cual que armarse contra las estructuras opresivas de afuera. O quizá, lo uno, vaya con lo otro. De hecho, las prácticas "subversivas" de muchas mujeres concretas o grupos de mujeres que actúan contra las normativas del género, están creando otras

imágenes y otros símbolos de "lo femenino" que las instituciones –y hasta la moda– han de tener en cuenta. Y aunque esto no baste, ellas también hacen su papel en esta lucha *contra el género*.

8.6. Bibliografía

Amorós, C. (1997): *Tiempo de feminismo*. Col. Feminismos. Cátedra. Madrid.

Butler, J. (1991): *Gender Trouble*. Routledge. Nueva York (en proceso de traducción al castellano).

Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Col. Feminismos. Cátedra. Madrid.

Hawkesworth, M. (1997): "Counfounding Gender", en *Signs*, 22(3), pp. 649-685.

Lauretis, T. (1991): "La tecnología del género", en *El género en perspectiva*. UAM. México.

Molina, C. (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos. Barcelona.

Scott, J.: "El género: una categoría útil para el análisis histórico"; Lauretis, Teresa "Sujetos excéntricos", en *De Mujer a Género* (1993) Estudio preliminar y selección de textos: M. Cecilia Cangiano, y Lindsay Du Bois. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

Parte III
El feminismo como crítica cultural y filosófica

9

El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo

Una de las novedades del feminismo contemporáneo ha sido la de hacer una crítica basada en lo cultural más que en lo social o en lo económico. De manera que el patriarcado es concebido no sólo como un amplio sistema socioeconómico sino cultural, siendo esa dimensión la que prevalece. Evaluar algunos de los modelos de crítica de la cultura desde el feminismo, poner de manifiesto las diferencias entre lo que es una crítica de la cultura y las posibilidades de una cultura crítica, exponer cómo el significado de crítica es diverso en distintas corrientes de la teoría feminista contemporánea y las relaciones entre crítica y filosofía son algunos de los objetivos del presente escrito.

9.1. Crítica cultural y feminismo: de "la dialéctica del sexo" al Cyborg

Es interesante comprobar cómo desde el feminismo se han hecho reflexiones de crítica de la cultura con propuestas revolucionarias muy sugerentes para el pensamiento contemporáneo. Dos obras relevantes del feminismo contemporáneo tratan las relaciones entre sexo y cultura considerando que el feminismo es clave en una futura revolución cultural, "la revolución de la anticultura" que eliminaría la necesidad del dualismo sexual. Interesa exponer estos textos que cuestionan la dicotomía naturaleza-cultura como metáfora de lo femenino y lo masculino, del varón y de la mujer, y comparar los distintos enfoques que subyacen en ambos.

La obra de Shulamith Firestone *La dialéctica del sexo* (1973) y más recientemente la de Donna Haraway *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinvención de la naturaleza* (1991) son exponentes de cómo ha cambiado el enfoque de la crítica de la

cultura hecha desde el feminismo en veinte años aunque también se puede constatar que determinadas tesis se mantienen. *La dialéctica del sexo* asume que la división de los sexos es un "estado biológico" tan arraigado como pretenden quienes se oponen a cambiar la subordinación de las mujeres y que por ello sólo en un nivel de desarrollo tecnológico como el actual (habla de los años setenta) podría llegar a producirse la posibilidad de un cambio revolucionario. De entrada, ya hay dos aspectos comunes a Firestone y Haraway: la aceptación positiva de la tecnología y el basar en ella el cambio radical –ambas hablarán de revolución– en las relaciones entre los sexos. La forma de explicarlas es, sin embargo, distinta. Mientras que Firestone intenta "desarrollar una interpretación materialista de la historia basada en el sexo mismo", Haraway se sitúa en un análisis multidisciplinar desde el que busca articular biología, psicología, cibernética, literatura-ciencia ficción, política, etc., como múltiples enfoques discursivos interrelacionados en la cultura del capitalismo tardío. Si el paradigma marxista-freudiano es el de Firestone, Haraway se mueve dentro de la postmodernidad. Ambas, sin embargo, se declaran materialistas y socialistas y mantienen grandes esperanzas en el desarrollo tecnológico como fuerza liberadora y no opresiva.

Por lo tanto, su crítica la centrarán en una cultura que ha construido la dicotomía naturaleza-cultura y ha considerado el sexo desde un dualismo biológico. Sin embargo, para ambas, una cultura tecnocibernética como la desarrollada en los últimos años, es motivo de confianza más que de rechazo. Habría que ver hasta qué punto la idea propuesta por Firestone de que las diferencias genitales en los seres humanos sean «culturalmente neutras y que una pansexualidad sin trabas reemplazaría probablemente a la hetero-homo-bisexualidad» (Firestone, 1973: 20) es una propuesta parecida a la formulada por Haraway: «La negativa a convertirse o a seguir siendo un hombre o una mujer "generizados" es una insistencia eminentemente política en salir de la pesadilla de la narrativa imaginaria-demasiado real del sexo y de la raza» (Haraway, 1995a: 250). Aunque el paradigma desde el que se hacen ambas afirmaciones sea distinto la conclusión parece ser la misma: que no sea pertinente la diferencia sexual.

Desde el freudo-marxismo y desde el postmodernismo con veinte años de por medio se nos está haciendo una propuesta parecida que fundamentalmente consiste en ver la división sexual como la causa de la explotación de las mujeres y en confiar en que un mundo cibernético acabe con ella, sea ésta una división natural-psico-biológica, o bien sea "una narrativa imaginaria demasiado real".

Esta crítica de la cultura responde a un esquema clásico del modelo marxista que, pese a cuestionarlo, no se acaba de desechar. Hay una explicación de las causas de la explotación y se confía en eliminarlas por una revuelta, o una revolución, que tiene su base en el propio desarrollo de las fuerzas productivas, especialmente en el desarrolllo científico-cibernético-técnico, con los matices entre los dos mode-

los que ahora veremos. El determinismo es la nota dominante en la revolución cultural-sexual que se propone aunque el *Cyborg* se presente como la metáfora posible para indicar una posible libertad.

La reflexión sobre la técnica que hay en las dos obras es una crítica de la dicotomía naturaleza-cultura de la tradición humanística occidental. Al haberse conceptuado a la mujer como naturaleza y al hombre como cultura esa dicotomía ha sido para la igualdad de las mujeres un lastre considerable. Lo interesante de ambas concepciones es que aprecian la técnica como un triunfo de la humanidad sobre la naturaleza y ven la necesidad de que las mujeres utilicen la transformación cultural que supone en su beneficio y para realizar la revolución sexual. La revolución sexual será una revolución cultural con todas sus consecuencias, no una revolución económica ni social exclusivamente.

Interesa analizar algunas de las características de cada uno de los modelos, la dialéctica del sexo y el "manifiesto para *Cyborgs*", para desde ellas enjuiciar la crítica de la cultura que suponen y calibrar qué representan para el pensamiento feminista.

9.1.1. *La revolución de la anticultura*

En su obra *La dialéctica del sexo,* S. Firestone cree limitada e insuficiente la tesis marxista de "la determinación económica, en última instancia" porque la lucha de clases no es una explicación que pueda por sí misma dar cuenta de la división sexual y sus consecuencias. Para Firestone, un límite serio para poder abordar la eliminación de la explotación sexual es la impregnación economicista que se le da. Tampoco una interpretación existencialista del dualismo genérico sería convincente para ella, a pesar de considerar el análisis de Simone de Beauvoir como el más serio intento de fundamentar el feminismo "sobre su base histórica". Cree que, al conceptuar a la mujer como "lo Otro", el dualismo –lo Mismo y lo Otro– que no es natural, se aplica como si lo fuera. Mientras Beauvoir afirma rotundamente que lo natural se utiliza para legitimar un dualismo ontológico construido como generizado, Firestone, al contrario, defiende que el dualismo radica en las bases reproductoras de la biología, en la procreación, y subraya el origen natural-biológico de las "clases sexuales". Sin embargo, eso no significará para Firestone la justificación de la división sexual y del poder del varón sobre las mujeres y los hijos que ha implicado, ni tampoco la imposibilidad de su eliminación. A la afirmación de la división sexual como una división biológica natural añade las posibilidades de su eliminación por la técnica de la reproducción artificial. Pero, si bien la técnica es condición necesaria no es suficiente para la liberación. El problema es político porque no se produce paralelamente a las posibilidades reales-técnicas de la eliminación del dominio un inte-

rés de los varones en eliminarlo. En ese sentido la técnica puede ser hostil a la liberación. Por ello postula una "revolución sexual" según el modelo de la revolución socialista: rebelión de la clase inferior (proletariado-mujeres) y dictadura temporal: controlando las mujeres los medios de la reproducción, de igual manera que se confiscaban los medios de producción en el modelo socialista. Junto a la propiedad y el control sobre sus propios cuerpos, las mujeres también tendrían el control de la fertilidad y las instituciones que tuvieran que ver «con el alumbramiento y educación de los hijos» (Firestone, 1973: 20). Pero la radicalidad de la propuesta y su utopismo se constatan cuando Firestone anuncia "el objetivo final de la revolución feminista: «las diferencias genitales entre los seres humanos deberían de ser culturalmente neutras» (Firestone, 1973: 20) Está claro que si la división biológico-sexual es la causa de la explotación de las mujeres la neutralidad cultural de esa división supondría la eliminación de dicha explotación. Ahora bien, en Firestone se entrecruza constantemente el significado de lo sexual y de lo genital así como la reproducción y la sexualidad. Eliminar la distinción misma de los sexos significa tanto una alternativa de "pansexualidad" como de reproducción artificial. Por ello confía en que la *cibernation* destruiría la tiranía de la familia biológica y la psicología del poder. Lo que para ella tiene el interés de radicalizar los planteamientos del feminismo haciéndolo autónomo frente a políticas feministas excesivamente subsidiarias de lo masculino, como serían el feminismo liberal, el conservador y el socialista dentro del feminismo americano, y cuya hegemonía califica de "los cincuenta años de ridículo".

Pero el problema que interesa dilucidar no es tanto el sentido de esa radicalidad frente a otros feminismos, ni mucho menos la historia del feminismo americano, sino el sentido de crítica cultural que supone una propuesta como la presentada por Firestone. Para ello se analizarán algunos de los aspectos de su obra, en concreto el que se refiere a la dialéctica de la historia y de la cultura. Hay que dejar de lado otros, como las relaciones entre feminismo y psicoanálisis, los excelentes análisis que realiza en torno a la niñez y a sus posibilidades para el cambio en la familia basada en el poder; los análisis sobre la familia racial o sobre el amor y el romance amoroso, para centrar el análisis en su concepción de la cultura.

Enlazando con la tradición feminista de la que toma como exponente a Simone de Beauvoir, Firestone describe el proceso histórico-cultural de occidente como dominado por el punto de vista masculino. Su objetivo va a ser mostrar cómo las dos formas de cultura, tanto la artística como la científica, dominantes en occidente son patrimonio de los hombres y en ellas las mujeres tienen un papel subsidiario. Hay una base psicobiológica para que eso sea así que, fundamentalmente, consiste en que las mujeres invierten su energía emocional en los hombres mientras que estos "subliman" la suya en el trabajo. Esta relación indirecta con la cultura se acrecienta al convertirse también las mujeres –y aquellos hombres excluidos de la cul-

tura– en "materia de estudio cultural" porque, en la medida en que seguían en contacto con la experiencia, eran el contenido cultural por excelencia. Dicho de otra manera, Firestone constata una división entre "el sujeto cultural masculino" y "el objeto cultural como femenino". Las posibilidades de que las mujeres fueran sujetos de la obra de arte, que es específicamente a lo que se está refiriendo, pasaba por el problema de competir en un mundo masculino en el que las ventajas eran indudablemente para ellos. Pero el problema de la competencia no es tan relevante como el de la *autenticidad:* difícilmente pueden las mujeres dar cuenta de cuál es su experiencia como distinta de la masculina cuando los prejuicios masculinos están siempre presentes. Hay una distorsión de lo que podía ser su auténtica experiencia de la misma manera que hay una distorsión cultural de la sexualidad.

Piensa que no hay una perspectiva femenina de las cosas no sólo por las dificultades en descubrir cuál sería esa experiencia, sino porque la participación de las mujeres en la cultura existente se juzga según criterios de una tradición cultural masculina de la que han sido excluidas. De ahí la dificultad para producir una obra de arte "femenina" aun suponiendo que pudiera decirse en qué consiste. Además, la valoración de una obra hecha por una mujer, dentro de los parámetros masculinos no tiene reconocimiento aun considerándose su valía. Todo ello es consecuencia de la división en clases sexuales en que se divide la experiencia humana. Esa polarización, lo que Firestone llama "cisma sexual" da lugar a "distorsiones culturales" como puedan ser postular un "arte protestatario masculino" o un "arte femenino". Aunque contempla la posibilidad de que surja un arte nuevo que captara la realidad en que se mueven las mujeres, lo que le interesa son las posibilidades de una "revolución feminista" para eliminar el cisma sexual. Lo que sólo podrá lograrse con "la revolución de la anticultura".

Pero una propuesta de este tipo tiene en cuenta no sólo la cultura artística o humanística sino la científica. Para Firestone el dualismo de culturas –la humanística y la científica– cada vez más alejadas entre sí es consecuencia de que "existe en la historia de la cultura una dialéctica subyacente del sexo" (Firestone, 1973: 217).

La cultura la define como: «El intento del hombre por realizar lo concebible en lo posible» (Firestone, 1973: 217). Pero para la consecución de ese objetivo se produce una dinámica entre la modalidad estética y la modalidad técnica. La búsqueda de lo ideal realizado con un medio artificial es la modalidad estética, mientras que la modalidad tecnológica significa un verdadero "dominio sobre la naturaleza" que supondrá una "coacción contra la realidad con el fin de adaptarla al ideal" (Firestone, 1973: 220).

De nuevo, la división natural básica entre los sexos está en la base de ese dualismo de culturas. En definitiva se produce una dialéctica entre las dos culturas a un nivel superestructural igual que se daba la dialéctica de los sexos y abogará por la "fusión de la cultura estética y la tecnológica" como paso previo para lograr la

revolución cultural. Firestone busca establecer un paralelismo entre la división de sexos, como estructura natural-biológica, la división de la sociedad en clases sociales y etnias, como estructura económica y social, y la división entre una cultura estética y otra tecnológica como superestructura. Establecer una relación dialéctica entre los distintos niveles es uno de sus objetivos. En ese sentido su materialismo se puede calificar de "dialéctico".

El materialismo dialéctico desaparecerá en el *Manifiesto para Cyborgs* de Donna Haraway. Aunque defiende el materialismo no hay dialéctica y rechaza, además, la idea del dualismo sexual natural básico como una referencia materialista clara introduciendo en su lugar la idea de su construcción por la propia cultura dualista. Los dualismos son un producto cultural, todos los dualismos incluida la división "biológica-natural" de los sexos. Sin embargo, la reflexión sobre el avance tecnológico en los años setenta hecha por Shulamith Firestone es un claro precedente del *Manifiesto para Cyborgs*, especialmente en sus propuestas de fusión de las modalidades culturales.

Firestone piensa que hay una tendencia histórica a que se fundan las modalidades y ve en ciernes *la revolución de la anticultura*. El desarrollo tecnológico que se observa, (habla ya de la clonación), sobre todo en la biotecnología, le hace pensar que pronto se dará la fusión de culturas. Según ella los años setenta representan las últimas etapas del patriarcado, del capitalismo y de las dos culturas. La revolución cultural y económica ha de tener como objetivo prioritario "la eliminación del dualismo sexual" (Firestone, 1973: 238):

> La próxima revolución cultural nos traerá la reintegración del varón (modalidad tecnológica) con la hembra (modalidad estética) a fin de crear una cultura andrógina que se remonte por encima de ambas corrientes e incluso por encima de la suma de sus integraciones. Más que una unión deberá ser abolición de las propias categorías culturales, una cancelación mutua, una explosión de la materia con la antimateria, que finalice con el estallido de la cultura misma (Firestone, 1973: 238).

El objetivo de una "cultura andrógina" que es una anticultura representará el dominio sobre la naturaleza así como una satisfacción directa del deseo sin sublimaciones sino por medio de una experiencia directa. Ese dominio sobre la naturaleza no ha de estar separado del establecimiento de un nuevo equilibrio ecológico. Hay que tener en cuenta las consecuencias y los logros de la cibernética, las nuevas tecnologías, porque es asumiéndolas como podrá lograrse la revolución feminista, la cual supondrá: preocupación por la cuestión demográfica, control de la fertilidad y las peticiones al máximo del desarrollo de la reproducción artificial.

Su idea es que "gracias a la técnica" se consiga eliminar la maldición bíblica de "ganarás el pan con el sudor de la frente y parirás con dolor". Se busca una alter-

nativa a la familia basada en la eliminación del dualismo sexual, lo que será posible por la aplicación de la tecnología. La concepción de Firestone contrasta con posturas feministas actuales que, especialmente desde el psicoanálisis, alertan sobre las consecuencias negativas para las mujeres de las tecnologías reproductivas.

Como sugerencias de un sistema alternativo ya posible por la técnica, Firestone propone:

1. La liberación de las mujeres de la tiranía reproductiva por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada –tanto hombres como mujeres–.
2. La plena autodeterminación, incluyendo la independencia económica, tanto de las mujeres como de los niños.
3. La plena integración de las mujeres y los niños en todos los aspectos de la sociedad global.
4. La libertad de todas las mujeres y los niños para hacer cuanto deseen sexualmente.

Habría que destacar la fe en que el desarrollo histórico va a favor del cambio cultural y la fuerte convicción de que la aplicación de la tecnología es condición no sólo necesaria sino suficiente para que se elimine el poder que el dualismo sexual implica. Dejando al margen la posible discusión de las propuestas, controvertidas todas ellas, en un momento en el que se discute si la aplicación de las tecnologías reproductivas no estará produciendo nuevas formas de dominación de las mujeres,

La idea de que el feminismo, para realizar sus objetivos de liberación, tiene que aceptar la tecnología como base, pensando que la reestructuración social y reproductiva se dará por añadidura va a tener en el *Manifiesto para Cyborgs* otro exponente.

9.1.2 *El Cyborg como salida al laberinto de los dualismos*

El paradigma desde el que se escribe el *Manifiesto para Cyborgs* es muy distinto al de *La Dialéctica del sexo,* entre otras cosas, porque en él no hay dialéctica histórica sino reflexión sobre el presente. Si el freudo-marxismo era la base teórica de Firestone, el postmodernismo constructivista lo es de Haraway. En su obra no hay en absoluto tendencias de desarrollo en la historia, no se trata de formular utopías. Se expone la utopía realizada.

Sin embargo, subyacen a ambos textos elementos comunes, como son: la necesidad para las mujeres de no rechazar los logros de la tecnología sino asumirlos, el mantenimiento de un materialismo de base no cuestionado por el constructivismo, y, sobre todo, la idea de eliminación del dualismo sexual:

> Necesitamos regeneración, no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de un mundo monstruoso sin géneros (Haraway, 1995b: 37).

Hay un punto de partida distinto y es la idea de "naturaleza" que mantienen. Firestone apelaba a un dualismo biológico como "natural" y no construido por la cultura, siendo esa base naturalista la que había que subvertir con el dominio técnico sobre la misma para poder eliminar el dualismo sexual que era fuente de poder y dominio sobre las mujeres y los niños. Haraway afirma la división entre naturaleza y cultura como un dualismo construido. De manera que en lo relativo al sexo hay que determinar la forma en que históricamente se ha ido construyendo como categoría al igual que otras como naturaleza, cuerpo, etc.

Su crítica, de la que va a partir el *Manifiesto para Cyborgs,* también es una crítica al concepto de sexo-género que se desarrolló a partir de la teoría de la identidad genérica. En ella se relacionó el sexo con lo biológico (genes, hormonas etc. y el género con lo cultural (psicología, sociología). Para Haraway esta reformulación de la distinción entre naturaleza y cultura tuvo una aceptación ambivalente en la teoría feminista: por un lado, se trataba de una fórmula que evitaba las consecuencias sexistas que podía tener la división sexual clásica. Por otra parte, continuaba afirmando las categorías de naturaleza y cultura de otra manera pero que podía igualmente llegar a defender una identidad esencial como mujer o como hombre. Su crítica incide en poner de manifiesto las consecuencias políticas de mantener cualquier reducto como "natural", sexo incluido. Porque entenderá que la categoría de "naturaleza" se ha construido histórico-socialmente y por medio de los distintos lenguajes, científicos o no. Todos sus análisis de las teorías feministas de los años ochenta se centran "en salir de la pesadilla de la narrativa imaginaria demasiado real del sexo y de la raza".

El *Manifiesto para Cyborgs* se presenta como "el sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado". Ese "lenguaje común" conllevará: «...la intersección de teorías feministas sobre el género, multiculturales, occidentales (de color, blancas europeas, americanas, asiáticas, africanas del Pacífico), incubados en extraños parentescos con heredados dualismos binarios contradictorios, hostiles y fructuosos» (Haraway, 1995a: 250). Pero ese "sueño" parte de constatar la construcción de "la experiencia de las mujeres" que han realizado internacionalmente los movimientos feministas, por lo que es "ficción" y "hecho político" a la vez.

La compleja y sugerente reflexión de Haraway sobre las interrelaciones entre ciencia, política, política feminista, lenguaje logra transmitir sus propuestas –su manifiesto– casi con mayor claridad que si hubiera utilizado un lenguaje expositivo o argumentativo. De esta manera puede comunicar en definitiva toda una com-

pleja elaboración teórico-política que difícilmente tendría cabida en otro lenguaje. Quizás sólo la ciencia ficción podría tener el mismo resultado.

Pero hay que tener en cuenta que a pesar de ser un "esfuerzo blasfematorio" para "construir un mito irónico fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo", el mito mantiene esos principios, materialistas y socialistas, y es una crítica al capitalismo, al androcentrismo y al dualismo. Incluso se afirmará la liberación mediante la clásica fórmula de "tener conciencia de clase" «...ahora expresado como construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa, de la opresión, y también de lo posible» (Haraway, 1995b: 11).

Una de las consecuencias de su reflexión sobre las ciencias en la cultura contemporánea es la constatación del carácter construido de los dualismos, especialmente el de naturaleza-cultura. El *Cyborg* rompe con los dualismos en los que se basaban la sociedad y la familia. Se produce una ruptura de fronteras entre naturaleza y cultura: incluso entre lo humano y lo animal; es el fin de la separación entre máquinas y organismos; el fin de los límites entre lo físico y lo no físico. Hay un denominador común en todas estas rupturas: la determinación tecnológica es la que ha hecho posible el fin de los dualismos entre lo natural-artificial, el cuerpo y la mente, etc. Ahora bien, la tecnología tiene aquí un sentido semiótico, cosa que no ocurría en Firestone, en la medida en que esa «...determinación tecnológica es sólo un espacio ideológico abierto para los replanteamientos de las máquinas y de los organismos como *textos codificados* a través de los cuales nos adentramos en el juego de escribir y leer el mundo» (Haroway, 1995b: 4).

Para Haraway el postmodernismo es "una dominante cultural". Desde esa constatación considera que se necesita una "reinvención cultural" por parte de la política de izquierdas. Y precisamente ahí se sitúa, asumiendo el reto de reinvención cultural desde el feminismo. Delante de la crisis epistemológica a la que nos aboca la cultura tecnológica contemporánea su alternativa no es rechazar esa nueva cultura, difícilmente podría hacerse al tratarse de una dominante cultural, sino reformularla. El *Cyborg* es una metáfora epistemológica y política porque representa una nueva forma de abordar el conocimiento, que los nuevos y plurales discursos nos proporcionan, relacionada con una nueva forma de cultura política.

> Si vivimos prisioneros del lenguaje, escapar de esta casa prisión requiere poetas del lenguaje, una especie de enzima de restricción cultural que corte el código. La heteroglosia del *Cyborg* es una política cultural radical (Haroway, 1995: 40).

La dominante cultural es una sociedad que ya no es orgánica ni industrial sino que constituye "un sistema polimorfo de información". Por ello, frente a la informática de la dominación, propone formas de poder que, utilizando también la ciencia y la tecnología, encuentren respuestas alternativas. Una de las bases de su pro-

puesta está en considerar "las nuevas redes de la informática de la dominación" como un lugar sin retorno, de manera que es imposible proponer la vuelta a unos supuestos lugares "naturales". Y en ese sentido "es irracional invocar conceptos como lo primitivo o lo civilizado". Su idea es que: «Los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, están localizados en un sistema arquitectural cuyos modos básicos de operación son probabilísticos, estadísticos» (Haroway, 1995b: 16). Frente a ello el *Cyborg* ha de simular políticas y desde el punto de vista feminista interesa asumirlo y desmontar los dualismos que se han mantenido entre lo público y lo privado, la mente y el cuerpo, el animal y lo humano, los hombres y las mujeres, la naturaleza y la cultura. Subvertir estas dicotomías, asumir que «...las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías son las herramientas decisivas para darle nuevas utilidades a nuestros cuerpos [...] y que encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales a través del mundo» (Haroway, 1995b: 17).

Aunque Haraway insiste en que no se trata de un determinismo tecnológico, lo bien cierto es que la imagen de un mundo reestructurado mediante la ciencia y la tecnología, en el que todo es un problema de códigos y de búsqueda de un lenguaje común «en el que toda resistencia a un control instrumental desaparece y toda heterogeneidad puede ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada» (Haroway, 1995b: 17), sugiere más bien lo contrario: la afirmación de un determinismo tecnológico, a pesar de lo cual se buscan salidas desde las mismas posibilidades que ofrece la tecnología de creación de redes. Porque Haraway insiste en buscar nuevas concepciones del sexo, de la raza y de las clases que hagan posibles nuevas propuestas "desde el feminismo socialista".

Partiendo de ahí realiza un análisis de la situación teórica y de las diversas conceptualizaciones de las categorías de "la mujer" y de "las mujeres" que se dan en el feminismo americano. Por otra parte, analiza las consecuencias que tienen las nuevas tecnologías en las formas de producción, en general, de producción de alimentos y en la sexualidad y la reproducción, en particular. Observa las consecuencias de las nuevas formas de trabajo, y de expectativas de empleo, para una amplia fuerza de trabajo científico y técnico. Deconstruye la ideología de la división público-privado y realiza un análisis de la nueva situación de las mujeres en lo que llama "el circuito integrado", en el que desaparece el dualismo de mujeres en lo privado-hombres en lo público y, finalmente, para acabar de definir en que consiste el *Cyborg* como una identidad política analiza diferentes obras de ciencia ficción en las que se presentan identidades completamente nuevas y heterogéneas. La "reinvención cultural" desde el feminismo que busca, la centra en un análisis interdisciplinar que aúna crítica epistemológico-teórica, investigación económico-sociológica y crítica literaria.

Hay una premisa básica en su propuesta: el impacto de la ciencia y la tecnología a nivel mundial en las relaciones sociales; y un objetivo: ir más allá de los dua-

lismos, especialmente el de naturaleza-cultura, buscando una posible unidad epistemológica y política desde el socialismo y el feminismo. Ahora bien, las posibilidades de los principios del socialismo y del feminismo se formularán a partir de un principio epistemológico unitario que se define como: «La traducción del mundo a un problema de códigos» (Haroway, 1995b: 17). En ese sentido desaparecen unidades claras de objetos o sujetos lo que hay es una heterogeneidad que puede redefinirse continuamente.

Sin embargo, hay una ambivalencia en la postura que se defiende porque, si por una parte se afirma que el mundo es un problema de códigos, aunque desaparezcan unidades claras de objetos y sujetos, sí se mantiene un isomorfismo lenguaje-realidad. Hay una afirmación ontológica desde el presupuesto epistemológico defendido. Se nos dice cómo es la realidad del mundo precisamente desde presupuestos que tendrían que evitar esa afirmación ya que se defiende un constructivismo desde la pluralidad de lenguajes. La ambivalencia se repite en cuanto al determinismo. Se niega que se mantenga un determinismo tecnológico, pero toda posibilidad de lenguajes queda reducida a la unidad de la codificación. Es cierto que se busca reestructurar las relaciones sociales y cambiar la dominación pero sólo es posible desde lo que ofrece la propia tecnología. El mundo tecnológico se presenta como omniabarcante, sin límites, dominando la pluralidad de lenguajes, y sólo con la posibilidad de modificarlo redefiniéndolo, nunca oponiéndose a él. Una consecuencia del nuevo sistema mundial de relaciones sociales al que llama informática de la dominación es:

> ...que la reproducción sexual es una más entre otras estrategias de perpetuación y beneficios en tanto que función del sistema ambiental. Las ideologías de la reproducción sexual no pueden razonablemente defender las nociones de sexo y de papel sexual como aspectos orgánicos de objetos naturales tales como organismos y familias, pues esas opiniones serían tachadas de irracionales (Haraway, 1995b: 15).

Haraway ve urgente deshacerse de las categorías caducas, como la distinción público-privado, y por eso es por lo que prefiere presentar las nuevas formas de relaciones sociales del sexo, la clase y la raza "de manera análoga a la de una fotografía holográfica" que haga posible lo que pretende la mitología del *Cyborg:* no necesitar de yoes unitarios ni de "lugares" de mujeres para describir la actual situación en las diferentes "posiciones idealizadas" en "las sociedades capitalistas avanzadas del hogar, mercado, puestos de trabajo remunerado, estado, escuela, hospital, iglesia" a su vez interrelacionados entre sí en lo que llama "las mujeres en el circuito integrado".

Lo que se está produciendo, según Haraway, con la repercusión de las nuevas tecnologías en la reproducción es todo un amplio panorama de nuevas posibilida-

des imaginativas sociales y personales. Lo mismo ocurre respecto del trabajo, con lo que se ha llamado "economía del trabajo casero" que se caracteriza por su "feminización".

> El trabajo, independientemente que lo lleven a cabo hombres o mujeres, está siendo redefinido como femenino y feminizado. El término "feminizado" significa ser enormemente vulnerable, apto a ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva, estar considerado más como servidor que como trabajador, sujeto a horarios intra y extrasalariales que son una burla de la jornada laboral limitada, llevar una existencia que está siempre en los límites de lo obsceno, fuera del hogar y reducible al sexo (Haraway, 1995b: 20).

Éstos son sólo algunos ejemplos de los sugerentes y exahustivos análisis que realiza Haraway de las repercusiones de las nuevas tecnologías en la reestructuración del mundo económico, social y cultural y, especialmente, del cambio que producen en las mujeres. Toda la imaginería del *Cyborg* es presentada como la posibilidad de salir del laberinto de los dualismos por medio de una regeneración que significa escapar a las metáforas organicistas y reproductoras a las que el sexo y la maternidad se han visto constantemente abocados; significa afirmar la ciencia y la tecnología como cultura, rechazando toda metafísica anticientífica.

9.1.3. *Los límites de la crítica de la cultura*

La comparación de los dos modelos presentados muestra que, a pesar del distinto paradigma en el que se sitúan, hay varias propuestas comunes, como son: una afirmación ontológica no cuestionada sobre cómo "es" el mundo; confianza en las posibilidades de liberación de la ciencia y la tecnología; rechazo del dualismo sexual por considerarlo el origen del poder y del dominio de los varones sobre las mujeres; la búsqueda de que el sexo no sea pertinente. En definitiva, el objetivo de un mundo "sin géneros"; el fin de la reproducción organicista y de las metáforas de la maternidad. Todo ello, en el lenguaje de los setenta y desde un paradigma como el freudo-marxismo, no hegemónico en la actualidad, parece menos pertinente que en el lenguaje de Haraway, incisivo, desmitificador, rupturista, con un análisis profundo de los cambios sociológicos actuales que lo enriquecen.

Sin embargo, hay un problema epistemológico básico que queda incuestionado. A pesar de la insistencia en la idea constructivista a partir del lenguaje codificado, Haraway no introduce los límites de ese lenguaje sino que lo afirma, con todo el pluralismo y la complejidad que requiere, pero hay una afirmación al fin y al cabo sobre cómo "es" el mundo. El mundo "es" como el lenguaje codificado nos lo presenta.

Todo ello tiene antecedentes prestigiosos como el de Galileo ("La naturaleza está escrita en lenguaje matemático"), y el isomorfismo lenguaje matemático-naturaleza que representa. Hay que tener en cuenta que el dualismo ha sido una de las formas de explicarse la realidad pero el monismo también tiene una amplia tradición.

El problema radica en la falta de un planteamiento "trascendental" que tienen los dos modelos. El de Firestone, "materialista dialéctico", por razones obvias y el de Haraway porque, a pesar del constructivismo, hay una afirmación materialista de base no cuestionada. Hay, también, una ambivalencia entre una concepción constructivista que apela a la pluralidad de lenguajes y el intento unificador que afirma la materialidad del lenguaje y del mundo con él. La reinvención de la naturaleza era ya una propuesta en "la naturaleza está escrita en lenguaje matemático" porque no se manifestaba como naturaleza sino como "lenguaje matemático" que, en definitiva, era la realidad de la "naturaleza". Pero la cuestión es que la razón tiene límites y el lenguaje codificado también. De manera que podemos decir cómo conocemos el mundo, cómo nos es presentado, por lo tanto, mediante la multiplicidad de "textos codificados", pero difícilmente ello nos puede llevar a concluir qué es el mundo. El problema es el de los límites de los códigos. Si en la filosofía moderna se introdujo para la razón matemática dogmática, que afirmaba el isomorfismo del lenguaje matemático con la realidad, la cuestión de los límites que tenía y cuáles eran las condiciones de posibilidad de ese conocimiento, habría que hacer la crítica de la razón semiótica en sentido parecido. Porque de lo que se trataría es de establecer límites, niveles, campos distintos, no de buscar un sistema unificador de la pluralidad o, al menos, no buscarlo de forma determinista.

A pesar de que se rechaza constantemente que se trate de un determinismo científico-tecnológico es difícil poder escapar de él cuando los presupuestos que se mantienen buscan un sistema de codificación unitario común a la pluralidad de lenguajes y textos. En todo caso, no hay un rechazo sino la necesidad de aceptarlo y, como única alternativa posible, redefinirlo. La sugerente metáfora del *Cyborg* tiene la ventaja de poder integrar aspectos antitéticos que rompan, efectivamente, con los dualismos e integrar pluralidad de posibilidades consideradas como antitéticas. Es cierto que la dicotomía público-privado no es pertinente para analizar la situación de las mujeres en el circuito integrado, y que naturaleza-cultura tampoco lo es para diferenciar entre sexo y género, como la teoría de la identidad del género pretendió. Pero quizás no lo sean en los círculos de una sociedad capitalista desarrollada, cibernética, pero sí en otras culturas y sociedades en las que el desarrollo de la informática de la dominación no sea tan omniabarcante.

Otro problema radica en las relaciones ontología y política. Haraway afirma: «El *Cyborg* es nuestra ontología; nos otorga nuestra política» (Haraway, 1995b: 2) La metáfora del Cyborg acota el campo desde el que definir la política. Los lími-

tes, como crítica de la cultura, de su propuesta se encuentran en el mismo enfoque ontológico que se sustenta sin apenas cuestionárselo. Lo que conlleva que se trata de críticas que difícilmente pueden llegar a formar una cultura crítica. Se prescribe lo que debe ser pero la normatividad surge desde la misma ontología. Tienen el aliciente como "manifiestos" de expresar los temas pero son, como muy bien dice Haraway, "escritos de sobrevivencia".

Otro problema que aparece es el de la libertad. Se trata de concepciones en las que las posibilidades para el individuo y para el grupo se encuentran sólo en la redefinición sin poder escapar del circuito. El *Cyborg* como metáfora recoge precisamente la idea de poder introducir todos los mecanismos imaginables de manera que se borre por completo la idea de separación entre individuo-comunidad. Entre yo y los otros. Una "identidad fragmentada", como sujeto, borra la misma idea de sujeto para hablar de "posiciones de sujeto", y también borra, entonces, sus posibilidades de acción para subvertir lo que hay. La neutralidad genérica que se propone tiene el sentido de romper la idea de universal genérico "las mujeres" como un imposible en la cultura cibernética. Desde el feminismo *Cyborg* lo que se propone es asumir la cultura cibernética prácticamente identificándonos con ella hasta el punto que las novelas de ciencia ficción son las que mejor mostrarían el nuevo estado de cosas de unas mujeres que se asumen a sí mismas desde el nuevo entramado económico-socio-cultural.

Aunque las diferencias entre el feminismo de "la dialéctica del sexo" y el feminismo *Cyborg* se dan en muchos aspectos, no en otros, está claro que ambos representan una crítica de la cultura desde el punto de vista feminista. El problema es hasta qué punto representan una "cultura crítica" o no. Sin duda el enfoque crítico de ambas obras puede dar a entender que sí, pero el problema radica en cómo se elabora y se utiliza la crítica.

9.2. El feminismo entre la teoría crítica y la crítica situada

Desde el feminismo se ha dado uno de los debates más interesantes de la filosofía contemporánea a propósito de cómo debía enfocarse la crítica, tanto la crítica social y política como la crítica de la cultura. El debate se ha centrado en la controversia entre teoría crítica, crítica situada y postestructuralismo. La obra de Sheyla Benhabib representa la reformulación de la *Teoría Crítica de la Sociedad* de la Escuela de Frankfurt en un "universalismo interactivo", la de Nancy Fraser y Linda Nicholson, una "crítica situada" como "crítica social sin filosofía" y la de Judith Butler y Drucila Cornell: el constructivismo. Lo que muestra el debate es que la pluralidad de puntos de vista feministas críticos en la actualidad es un hecho y que, aunque se presentan como antitéticos, se puede llegar a confluencias comprobando que las más de las veces son, como afirma Nancy Fraser, "falsas antítesis".

La idea del feminismo como una teoría crítica unida a una teoría de la racionalidad forma parte de una tradición del feminismo que entiende la crítica como un concepto positivo, que supone no tanto negar lo que hay como construir una teoría de la racionalidad. Teoría en la que tenga sentido argumentativo la crítica y se fundamente desde ella la normatividad de las propuestas que se hagan para cambiar la sociedad existente. Esta tradición del feminismo ilustrado, que arrancaría de la defensa de la igualdad de los dos sexo argumentada desde la concepción de la razón propuesta por Descartes como una crítica de la desigualdad sexual como prejuicio, ha tenido un desarrollo complejo. Pero, en todo caso, el feminismo, desde su insistencia en mostrar los límites de la razón desde el género, evidenció los límites del mismo concepto de crítica.

En la teoría feminista contemporánea se volvió de nuevo sobre los límites de la teoría para abordar el problema que el feminismo plantea: el sexismo cultural, social y político. De manera que podría afirmarse que si el feminismo Ilustrado radicalizaba y mostraba las paradojas de la Ilustración, en la contemporaneidad la teoría feminista crítica evidencia las paradojas de la teoría social crítica del liberalismo contemporáneo así como de la postmodernidad.

Una obra de 1987, *Feminism as critique. Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies,* traducida al castellano como *Teoría Feminista, Teoría Crítica* (1991) se convierte en clave para dar cuenta de las nuevas aportaciones del feminismo al concepto de crítica, así como de las diferencias dentro del mismo en entenderla.

En esta obra, Benhabib recoge su "transformación de la crítica" realizada en *Critique, Norm and Utopia. A Study of the foundations of Critical Theory* (1986) y propone como tareas del feminismo desvelar el hecho de la opresión de las mujeres por el sistema de género-sexo mediante:

> ...un análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades, y articulando una crítica anticipatorio-utópica de las normas y valores de nuestra sociedad y culturas actuales (Benhabib y Drucilla, 1990: 126).

Nancy Fraser, por su parte, entiende la "crítica" desde la definición de Marx: "la autoclarificación de las luchas y los anhelos de la época" interpretándola desde el carácter "político" y no epistemológico de la misma. Esta diferencia entre el carácter político de la crítica y su fundamentación filosófica representará el punto de arranque de su posterior propuesta de "una crítica social sin filosofía". Lo que marca la diferencia entre una teoría crítica de la sociedad y una sociología no crítica es el sentido político. A partir de ahí define su concepción de una teoría crítica de la sociedad como:

> [...] una teoría que articula su programa de investigación y su entramado conceptual con la vista puesta en las intenciones y actividades de aquellos movimientos sociales de la oposición con quienes mantiene una identificación partidaria aunque no acrítica. Las preguntas que se haga y los modelos que designe están informados por esa identificación e interés (Fraser, en Benhabib y Drucilla, 1990: 49).

Hay que subrayar la diferencia entre las dos propuestas, la de Benhabib y la de Fraser, al definir la crítica en esta obra porque en ella está la clave de las diferentes concepciones que van a mantener posteriormente y que se concretarán en *Feminist Contentions* (1995). También al distinto concepto de crítica se debe a que Benhabib tuviera reticencias respecto de la postmodernidad considerando su relación con el feminismo "una difícil alianza", mientras que Fraser aboga por un acercamiento a la concepción postmoderna aunque poniéndole límites y criticando sus inconsecuencias.

La diferencia más relevante entre las dos formas de entender la crítica radica en el carácter exclusivamente político y no epistemológico de la teoría que propone Fraser. Así la definición de crítica por Marx como "la autoclarificación de las luchas y los anhelos de una época" es entendida en el sentido de la vinculación de la teoría en su investigación y conceptualización a los grupos sociales con los que se identifica. La "autoclarificación" es un problema político que exige vinculación y toma de postura con los movimientos en lucha. Ese sentido político condiciona la teoría y la investigación. El contexto de justificación desde ahí está en lo político y no en lo epistemológico.

Desde la definición de Benhabib el problema es muy distinto. La tarea de la teoría feminista consistirá en un análisis "explicativo-diagnóstico" de la opresión de las mujeres y "una crítica anticipatorio-utópica de las normas y valores actuales". El punto de arranque de ambas propuestas es el interés y la identificación con los anhelos y luchas de las mujeres en tanto que dominadas histórica, social y culturalmente. Pero la diferencia se produce en que Benhabib introduce la necesidad de elaboración de "una crítica anticipatorio-utópica de las normas". Mientras que Fraser considera suficiente que, si consideramos un determinado período histórico, una determinada lucha, por ejemplo, la lucha contra la subordinación de las mujeres como significativa de la época, entonces habría que dar cuenta y explicar el carácter y las bases de esa subordinación. La teoría tendría que utilizar categorías que revelaran esa subordinación en lugar de ocultarla. Tendría asimismo que hacer una crítica de las ideologías enmascaradoras de esa dominación masculina y como criterio de valoración de la teoría, para calibrar su sentido crítico, introduce la pregunta de su «...idoneidad para teorizar la situación y perspectivas del movimiento feminista y en qué medida sirve para la autoclarificación de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas» (Benhabib y Drucilla, 1990: 49).

Fraser mantiene el carácter político de la crítica de tal manera que el criterio para distinguir entre una teoría de la sociedad crítica y otra que no lo sea radicará en que de cuenta del grupo emergente, de sus luchas políticas, en este caso "el movimiento feminista" como exponente de las luchas de las mujeres en las sociedad contemporánea. A partir de ahí su pregunta: "¿qué tiene de crítica la teoría crítica?", tiene el sentido de evidenciar cómo una teoría de la sociedad "crítica", refiriéndose a la *Teoría de la Acción Comunicativa* de J. Habermas, deja de lado el género, lo que cuestionaría su sentido crítico. Su discusión de la obra de Habermas apunta a la falta en la misma del "subtexto de género". Porque, para ella, la instancia crítica se encuentra en el nivel político que muestra el dominio de los varones sobre las mujeres por lo que el sentido de la crítica se desvincula de la necesidad epistemológica de una teoría de la racionalidad. Pero, además, Fraser considera que "el marco categorial de una teoría crítica feminista del capitalismo del bienestar" requeriría, entre otras cosas:

> [...] no contener presupuestos a priori acerca de la unidireccionalidad del movimiento social y la influencia causal, y ser sensible a los distintos modos en que persisten instituciones y normas que supuestamente están desapareciendo (Benhabib y Drucilla, 1990: 49).

De manera que "la crítica" no ha de elaborar supuestos a priori de la dirección de los cambios sociales. Eso sería lo que diferenciaría una crítica social sin filosofía de otra que mantuviera el nivel "teórico-filosófico".

Hay dos aspectos relevantes dentro de la misma crítica social que Fraser propone frente a Habermas: introducir un marco categorial que destaque las articulaciones entre la familia y el Estado en el capitalismo tardío en tanto que ambas instituciones se apropian del trabajo de las mujeres y limitan su participación. Y –lo que va a ser "filosóficamente" más importante– poner en primer término el peligro de la dominación y la subordinación que entraña el capitalismo en lugar del peligro de la "reificación".

En Benhabib, al contrario, el significado de la crítica esta vinculado a la teoría en tanto que se presenta como crítica anticipatorio-utópica de las normas y los valores de nuestra sociedad. Se trata de un nivel normativo y filosófico que unirá al nivel explicativo de diagnóstico y de investigación científico social, que sería a grandes rasgos el que mantendría Fraser. De manera que la crítica feminista pretende ser "teoría crítica de la sociedad" desde el feminismo, pero la cuestión política del feminismo y de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas se propone vinculada a una teoría de la racionalidad.

La diferencia principal radica pues en la necesidad, o no, de la filosofía para la crítica. Mientras que la instancia crítica en Fraser se sitúa en el nivel político-prácti-

co (las luchas de las mujeres, pero también cómo se interpretan estas luchas desde el feminismo), en Benhabib se sitúa en un nivel de teoría de la racionalidad desde el que introducir la consideración metaética en cuanto a la lógica de la justificación y en cuanto al nivel normativo sustantivo.

Clarificar el concepto de crítica en Benhabib proporcionará las claves para entender el porqué de su vinculación a la teoría y su insistencia en la necesidad de un nivel filosófico para la crítica política feminista. Desde ahí se entenderán las diferencias con Fraser.

9.2.1. *Crítica como articulación de norma y utopía*

La concepción de una teoría crítica de la sociedad en Benhabib parte de una elaboración histórico sistemática del concepto de crítica, lo que ella llama "la transformación de la crítica", que investiga en las fuentes de la *Teoría Crítica de la Sociedad* precisamente el punto de controversia aquí presente: la necesidad o no de la teoría, o de una consideración filosófica del problema político de los grupos sociales en lucha.

Está claro que la forma de entender Benhabib lo que es una teoría crítica de la sociedad radica en la vinculación de la crítica a la normatividad y a la utopía. El mismo título de su obra así lo evidencia *Critique, Norm and Utopia*. En ella matiza el sentido que van a tener cada uno de estos conceptos así como su articulación mediante un análisis exhaustivo desde Kant y Hegel a Horkheimer y Adorno, y Habermas pasando por Marx. No se trata de una obra histórica sino sistemática, por lo que la reconstrucción histórica sirve para exponer la distinta significación de los conceptos apuntados.

Las diferencias entre una teoría crítica de la sociedad y la sociología positivista radican en la necesidad de transformación del mundo que la primera introduce insistiendo en consecuencia en una dimensión normativa. Por supuesto que esta necesidad de transformación del mundo se expresó en la Tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, en la famosa expresión "los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos; lo que ahora importa es transformarlo". Pero el sentido de esa transformación, la justificación de la misma pueden ser muy distintos. Está claro que Fraser también propone transformar el mundo pero el problema es cómo se propone esa transformación, qué carga normativa tiene la propuesta y si se justifica sólo políticamente o también ética y filosóficamente.

Es evidente que hay investigaciones sociológicas y de otro tipo sobre las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas no críticas, así como que el mismo feminismo puede centrar la crítica en aspectos diversos.

El objetivo de Benhabib es clarificar las posibilidades del "giro lingüístico" de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas para una teoría crítica de la socie-

dad y considera que «...volviendo a la crítica que Hegel hizo de Kant y de las teorías del derecho natural moderno se podría desarrollar un fundamento normativo alternativo para la teoría crítica» (Benhabib, 1986, Preface: ix). Lo que requiere que se precise el sentido de considerar la crítica de Hegel como "critica inmanente" y de la "desfetichización de la crítica". A Benhabib le interesa el cambio que significa Hegel respecto del prescriptivismo de Kant.

En Hegel «el propósito de la crítica es proporcionar la integración del individuo autónomo en una comunidad ética» (Benhabib, 1986, Preface: ix). Esa integración se realiza mediante el modelo de "un sujeto de la historia". El objetivo de la crítica es proporcionar la autonomía del sujeto como un proceso de autoactualización en la historia que se conseguiría por el trabajo creativo y transformador. Mientras que el punto de vista de la crítica en Marx se relaciona con una teoría de la crisis «...cuya función principal es señalar las contradicciones del presente y fomentar la emergencia de necesidades, normas de interacción, y lucha que indique el camino hacia una nueva sociedad» (Benhabib, 1986, Preface: ix).

Este sentido de crítica sin hegelianismo es precisamente el que Nancy Fraser recogerá para desarrollar su concepción de la crítica en el feminismo como crítica social sin filosofía y, más tarde, como "crítica situada". Mientras que Benhabib, a partir de un análisis del concepto de crítica en Hegel y Marx, recoge los puntos de unión entre ambos y marca las diferencias. Ambos proponen una filosofía del sujeto como filosofía de la praxis sobre el modelo de actividad del trabajo de la producción. Lo que le interesa destacar es el cambio que se produce entre ellos precisamente respecto de ese modelo ya que defiende que mientras no sólo Marx sino la misma tradición crítica del marxismo ha aceptado las bases del modelo de la actividad del trabajo (de la producción) sin cuestionarlo, en Hegel, sin embargo, se encuentra una crítica a ese modelo y a la misma filosofía del sujeto.

La relevancia de este punto para el problema de la crítica en el feminismo es crucial porque clarifica el concepto de crítica en la defensa del "universalismo interactivo" de la propia Benhabib y en la "crítica situada de Fraser". Fraser partía de la propuesta de Marx: "clarificar las luchas y anhelos de la época", dejando de lado otras consideraciones de la crítica en el mismo Marx. Benhabib rechaza la filosofía del sujeto de Hegel pero recoge de él la idea de un ideal de comunidad ética: «...yo desarrollo una versión contemporánea de esta crítica de Hegel» (Benhabib, 1986: 12). Se refiere a la crítica de Hegel a las teorías del derecho natural y al prescriptivismo y universalismo de Kant. El argumento básico de su obra es precisamente mostrar en qué consiste "esa versión" de la crítica de Hegel que ella representa dentro de la *Teoría Crítica de la Sociedad* de la Escuela de Frankfurt.

La crítica de Hegel al prescriptivismo de la filosofía moral kantiana y la de Hegel y Marx a las teorías del derecho natural son los aspectos que le interesan porque considera que introducen "una crítica inmanente" y una "desfetichización de la crítica":

> Tanto el joven Hegel como el primer Marx practican una crítica inmanente de la sociedad civil burguesa y de las teorías que tratan de justificar su situación. Esa crítica está inspirada por la visión de una vida ética común que una vez más une lo que la sociedad civil moderna ha roto en dos: moralidad y legalidad para Hegel, el hombre como burgués y como ciudadano para Marx (Benhabib, 1986: 21).

Este aspecto de "crítica inmanente" se une a una "desfetichización de la crítica" que consiste en dar cuenta de que lo que «...aparece como dado no es de hecho un hecho natural sino una realidad formada histórico-socialmente» (Benhabib, 1986: 21). Pero lo relevante es que se considere la crítica como inspirada en "una vida ética común". Dicho de otra manera, la instancia crítica la sitúa Benhabib en un ideal de vida que hiciera posible la unión de lo que la modernidad ha desgarrado. Se verán las consecuencias de su compromiso con esa concepción de la crítica en el desarrollo del "otro concreto" en relación al "otro generalizado", así como en su obra *Situating the self* y en los debates con Fraser y Butler.

Para defender su concepción de la crítica Benhabib va a separar la idea de comunidad ética de la idea de una filosofía del sujeto según el modelo de la producción porque considera que en Marx, pero en Hegel también, el ideal normativo de una "vida ética común" se presenta excesivamente unido a una filosofía del sujeto

En el concepto de crítica que ella va a defender, en su propuesta de un universalismo interactivo y un "sí mismo situado", se recogen dos aspectos, la norma y la utopía, articulados. Al desarrollar una versión contemporánea de la crítica de Hegel a Kant, su objetivo es:

> *En tanto que el proyecto de la etica comunicativa sea presentado como una* secuencia inevitable del desarrollo moral, se vuelve a la filosofía del sujeto, mientras que, ocultando aquellas consideraciones en las que la ética comunicativa no es un refrito sino una crítica de las teorías de la ética neokantiana, como la de J Rawls, por ejemplo. Compartiendo la teoría de Rawls con la visión de una comunidad de derechos y deberes, la ética comunicativa se ha de distinguir de ella, entre otras cosas, mediante su anticipación de una comunidad de necesidades y solidaridad. Esos dos momentos corresponden a la norma y a la utopía respectivamente.
>
> Norma y Utopía serán conceptos que se refieren a dos visiones de la política que llamo, también, *la política de la realización:* y *la política de la transfiguración.* La política de la realización imagina que la sociedad del futuro logre más adecuadamente lo que la sociedad actual ha dejado sin conseguir Es la culminación de la lógica implícita del presente. La política de la transfiguración enfatiza la emergencia de necesidades cualitativamente nuevas, relaciones sociales y modos de asociación que abre el estallido del potencial utópico dentro del viejo (Benhabib, 1986: 12).

Benhabib ve la ética comunicativa de Habermas como deudora excesivamente del modelo de la filosofía del sujeto e investiga en las posibilidades que habría en el propio Hegel de una idea de comunidad ética que escapara al modelo de actividad basado en un sujeto transubjetivo. Por eso cree imprescindible, para la ética comunicativa, delimitar entre una comunidad de derechos y deberes y una anticipación de una comunidad de necesidades y solidaridades.

Benhabib considera que tanto en el propio Hegel como en Marx y en el desarrollo de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt no se ha ponderado suficientemente ese aspecto de una imagen normativa, de una forma de vida en la que los individuos podrían reconocerse a ellos mismos como parte de un "vivir". A pesar de los límites que ve en el propio Hegel, por objetivar el ideal de "eticidad" lejos de los actores sociales, le interesa ese aspecto como clave en el concepto de crítica inmanente por la distinción que significa respecto del universalismo de la ética de derechos y deberes. En ese sentido piensa que la teoría crítica que representa la ética comunicativa tendría que incorporar esa delimitación y explicitar las críticas al universalismo.

Sostiene, pues, una teoría de la acción comunicativa que no sea, como la de Habermas, tan deudora del modelo de desarrollo moral de Kolbergh. Por otra parte, aun manteniendo, con Habermas, que la autonomía significa examinar y justificar las bases de nuestras acciones desde un punto de vista universalista y la habilidad para actuar sobre tales bases, considera que es necesario introducir la perspectiva del "otro concreto" junto a la perspectiva universal de derechos y deberes de "el otro generalizado". Siendo el "otro concreto" un concepto crítico que pone los límites ideológicos del discurso universalista.

La concepción de la crítica, pues, la conecta con una concepción de la teoría que haga posible la unión de norma y utopía. Y la concreta en un amplio programa en el que pretende conjugar una ética comunicativa con la visión de un *ethos* democrático público. Ya desde esta primera obra Benhabib introduce la idea de "pluralismo" unida a la de una concepción de la acción como narrativa que irá completando en obras posteriores. Sin embargo, el ideal de una vida ética común, así como la especial articulación que supone entre norma y utopía, pesará como base de la crítica, en la polémica con otros planteamientos

La crítica va unida a la necesidad de articular norma y utopía sin presuponer un punto de vista privilegiado sobre la totalidad social, antes al contrario, remitiendo "la comunidad de necesidades y solidaridades" a la creación que hagan los nuevos movimientos sociales luchando por la justicia y la solidaridad lejos de una universalidad interpretada desde una única particularidad sino desde las diferencias, entendida la diferencia como un momento positivo.

Esta base de la utopía en los nuevos movimientos sociales y la afirmación del pluralismo y de la diferencia se hallan también en Nancy Fraser. Sin embargo, hay

dos aspectos en los que difieren: el papel de la teoría y, conectado con ello, las relaciones con el postmodernismo. Benhabib busca reformular la Teoría de la Acción Comunicativa sobre las bases de lo que los cambios y las luchas sociales, las nuevas identidades, el mayor pluralismo, etc., han significado. Pero mientras en ella esa reformulación se hace con el objetivo de buscar una alternativa en una concepción de la acción como narrativa y en una concepción del sujeto como "*self* situado", Fraser no intenta elaborar una "teoría de la acción", ni de la racionalidad, su investigación sociológica es "crítica social", sin una epistemología que la fundamente. De ahí que busque en la crítica postmoderna a la filosofía posibles alianzas para el feminismo.

9.2.2. *Crítica situada como crítica social sin filosofía*

La perspectiva crítica sobre el papel de la filosofía en la cultura contemporánea que habría que explorar es, para Fraser y Nicholson, el punto de unión entre feminismo y postmodernismo. Su objetivo de articular una crítica social sin filosofía se definirá a partir de ahí, de manera que cómo se entienda la crítica en el feminismo, según su visión, estará dependiendo de los "encuentros" que se establezcan con el postmodernismo.

Su objetivo es construir un feminismo postmoderno que recoja los aspectos más relevantes para la "crítica" tanto del feminismo como del postmodernismo. Del postmodernismo habría que mantener su crítica a la filosofía y al fundacionalismo y del feminismo la crítica política y social fuerte que representa. Mientras que se rechazarían, por una parte, los esencialismos en los que caen muchas perspectivas feministas y, por otra, el androcentrismo y la débil crítica social y política del postmodernismo.

El intercambio de críticas entre postmodernismo y feminismo necesitará integrar aquellos aspectos de ambas que sean positivos y evitar sus debilidades. Fraser y Nicholson hacen una revisión de *La condición postmoderna* de Lyotard con ese objetivo. Entienden que desde las críticas, tanto del propio Lyotard como de Rorty, ya no se puede mantener la base filosófico universalista de la crítica social y que esas críticas a la filosofía han puesto de relieve que la crítica social no necesita de ningún anclaje más allá del "pragmático, contextual y local".

Ahora bien, consideran que la propia forma de realizar la crítica por parte del pensamiento postmoderno tiene una serie de inconvenientes y debilidades que el feminismo ha de soslayar. El mayor de los cuales radica en el mismo planteamiento: la crítica social y la práctica política en el pensamiento postmodernista son dependientes de la crítica a la filosofía que se hace, lo que lleva a subestimarlas para la concepción postmoderna. Fraser y Nicholson consideran que en el postmoder-

nismo el problema es el del estatus de la filosofía contemporánea y no tanto la crítica social o las *prácticas* políticas. Desde la idea de que la filosofía no es una base para la crítica social la concepción postmoderna infiere la ilegitimidad de varios tipos de crítica: la narración histórica, por ejemplo o los análisis socio-teóricos de relaciones generales de dominio y subordinación. Así, ocurre que conceptos como sociabilidad, o identidad social, se sustituyen por una idea de "lazo social" entendido como: «un tejido de hilos entrecruzados de prácticas discursivas, pero ninguno de estos hilos corre continuo a través de la totalidad del tejido» (Fraser y Nicholson, 1995: 13). Desde una concepción tan heterogénea del lazo social difícilmente puede sostenerse el empleo de categorías como "raza", "género", o "clase", piensan Fraser y Nicholson.

A partir de ahí van a mostrar sus reticencias respecto del planteamiento postmoderno. Por una parte, ponen de manifiesto algunas incoherencias del mismo y, por otra, no consideran pertinente inferir de la crítica a la fundamentación filosófica la crítica a toda narración histórica que vaya más allá de la narración pequeña y localizada. La incoherencia se encontraría en que la nueva crítica social postmoderna incide en la "emergencia, transformación y desaparición de prácticas discursivas que se estudian aisladas de cualquier otra". Aunque, al considerar la crítica como algo para mejorar las cosas, por muy local y *ad hoc* que sea, supone un diagnóstico político. Ahora bien, el análisis de Lyotard de la condición postmoderna considera que hay una tendencia a universalizar la razón instrumental que podría pervertir la diversidad de formas discursivas tanto en la ciencia como en la política. Fraser y Nicholson consideran que mantener la universalidad de una razón instrumental y sostener desde ahí la necesidad de integración de las prácticas científicas y políticas amenazadas significa introducir la norma sobre el valor y el carácter de las mismas de forma no inmanente a ellas. Esta acusación de incoherencia es puesta de relieve para concluir la necesidad de no partir de la condición de la filosofía para elaborar la crítica sino desde otro punto: desde la naturaleza social del objeto que se pretende criticar. Esta perspectiva pondría de manifiesto la necesidad de no rechazar muchos géneros de crítica negados por el postmodernismo. Así, afirmarán:

> Supongamos que se definiera ese objeto como el estado de subordinación de las mujeres frente a los varones. En este caso, suponemos, se haría evidente que muchos géneros rechazados por el postmodernismo son necesarios para la crítica social. Porque un fenómeno tan universal y multifacético como el dominio masculino no puede ser comprendido con los magros recursos críticos a los que el postmodernismo quiere limitarnos. Por el contrario una crítica eficaz de este fenómeno requiere un equipo de distintos métodos y géneros. Requiere como mínimo narraciones amplias sobre cambios en la organización e ideologías sociales, análisis socioteóricos y empíricos de macroestructuras e institucio-

> nes, análisis institucionales y crítico hermenéuticos de la producción cultural, sociologías cultural e históricamente específicas del género, etc. (Fraser y Nicholson, 1995: 15).

La construcción de una "crítica social" sin filosofía en la que se basaría el feminismo postmoderno no comienza, pues, por la crítica a la filosofía sino "por los requerimientos y necesidades de la práctica política". Pero, al mismo tiempo que se cuestiona la falta de crítica política y social por parte del postmodernismo se ponen en entredicho las concepciones del feminismo que han construido metanarraciones y se han separado del feminismo "crítico".

La necesidad de revisión del feminismo radica, según las autoras, en que se han construido desde la crítica al sexismo metanarraciones y teoría amplias de la historia, la sociedad, la cultura, la psicología, etc., "que pretenden identificar causas y describir rasgos del sexismo que operan cruzando barreras culturales". La acusación es doble: por una parte, está la pretensión de algunos feminismos de buscar supuestos antropológicos sobre la naturaleza humana que rayan en el esencialismo, pero, incluso cuando esto no sucede, se construyen modelos de investigación que responden a matrices permanentes y neutrales dejando de lado la historicidad y la temporalidad. Las concepciones metanarrativas de la teoría feminista han ido a buscar un factor clave: la maternidad, la explotación sexual, etc. Las concepciones de Firestone y de Nancy Chodorow son revisadas en este sentido. La búsqueda de una identidad común a las mujeres como "identidad genérica" es considerada no pertinente porque requiere excesivos supuestos. Por otra, las presiones políticas para reconocer diferencias entre las mujeres han significado un desaliento para la investigación.

La concepción de una "crítica social sin filosofía" en el feminismo tendría que ser consecuente y recoger la multiplicidad y diversidad de los estudios feministas, que ha producido un cambio cultural importante por el que las feministas han reemplazado modos de pensamiento e investigaciones monocausales y caducos. La propuesta del feminismo postmoderno sería recoger la fuerza desde el punto de vista social del feminismo y extraerle todas las implicaciones teóricas posibles. De manera que la crítica a las metanarraciones cumpliría su papel antifundacionalista sin menoscabo del vigor político que debería mantenerse y que el postmodernismo no proporciona. En definitiva extraer los prerrequisistos teóricos de la política feminista.

El objetivo sería poder "analizar el sexismo en su variedad infinita y su monótona similaridad". Para ello proponen una revisión del postmodernismo por lo que se refiere a la teoría, considerando que el feminismo no tiene porqué abandonar narraciones históricas y análisis de macroestructuras sociales, ya que el sexismo tiene raíces profundas en todas las sociedades contemporáneas. Ello implicará, a su vez, una revisión de la teoría feminista en el sentido de sustituir categorías ahistó-

ricas y utilizar categorías "moduladas por la temporalidad" o, en todo caso, mostrar su genealogía para que sean instrumento "temporal y culturalmente específico". Sustituir el modo universalizador por el comparativo cuando el objeto de estudio cubriera varios momentos históricos o varias formas culturales. Y tendrá que utilizar el género como "un hilo relevante, entre otros" de manera que no se utilizarán conceptos unitarios de "mujer e identidad genérica femenina" sino que se sustituirán por "identidades sociales plurales y complejas".

La mayor ventaja que las autoras ven en su propuesta está en "su utilidad para la práctica política feminista". La característica pragmática y falibilista de la propuesta teórica va unida, pues, a entender la política como un asunto de alianzas porque se considera que las soluciones a los problemas de las mujeres son múltiples y variados y no responden a una propuesta unitara.

La "crítica", por lo tanto, tiene un marcado sentido político que hace de la teoría una variable dependiente de la práctica política y de "las luchas y los anhelos de una época". Es "crítica situada" en la que no hay preocupación teórica por articularla con la norma ni la utopía.

Ahora bien, la controversia dentro del feminismo entre una teoría crítica de la sociedad y una crítica situada se presenta como una discusión *intraparadigmática* (Benhabib y otros, 1995: 111), en el sentido de que se referiría a cuestión de matices más que a una ruptura de paradigma. Ésa es la diferencia que aprecia Benhabib entre la posibilidad de diálogo fructífero con la crítica situada y las disputas con el feminismo postestructuralista de Judith Butler y Drucilla Cornell, que considera desacuerdos *interparadigmáticos.*

9.2.3. *Crítica como resignificación*

El significado de "crítica" en el feminismo postestructuralista se va definiendo en torno a la deconstrucción de categorías básicas de una teoría feminista, como puedan ser "universal", "género", "mujeres" y, básicamente, sobre la utilización de la categoría política de "sujeto". La propuesta de J. Butler se va a definir como postestructuralista más que como postmodernista, al considerar que el término postmodernismo ha sido acuñado para poner "lo postmoderno" como una época, o una determinada unidad que, en definitiva, expresa alguna forma de totalidad. Pero precisamente su pregunta sería desde quién se realiza esa unidad artifical y en base a qué mecanismos de poder se pretende realizar. Lo que interesa delimitar es el sentido que adquiere la crítica en su propuesta. No se tratará ni de "una teoría crítica de la sociedad" ni de una "crítica situada" sino de una operación "deconstructiva" de las categorías básicas del feminismo con el objetivo de establecer que el papel de la crítica radica en la "resignificación".

El punto de partida de Butler es cuestionar el carácter normativo de la "posición de sujeto crítica", entendiendo que ese cuestionamiento no supone ningún relativismo nihilista sino "la condición de una crítica comprometida políticamente". Su preocupación radica en mostrar el papel que la teorización representa para autorizar determinadas posiciones y excluir otras. Porque el papel de la teoría lo ve como genuinamente fundante. Tanto en el caso del término "universal" como en el de "sujeto" se produce un mecanismo de suponer fundamentos incuestionables mientras que el proceso deconstructivo buscaría "fundamentos contingentes". La idea de Butler es cuestionar la demanda desde la teoría de un sujeto estable de la política, lo que considera, en realidad, como reclamar que no puede haber oposición política a esa demanda. Lo que ella entiende, sin embargo, es que requerir un sujeto determinado de la política es cerrar un determinado campo y excluir otros. Cuando la teoría define sujetos de la política se constituye ella misma como un campo privilegiado fuera del cuestionamiento político. La teoría sería así equivalente a evitar la interrogación política sobre el estatus del sujeto.

En contrapartida a un fundamento teórico del estatus del sujeto de la política propone el modo de crítica postestructuralista. Un modo de crítica que, más que negar el sujeto, sería un modo de interrogarse por su construcción como una premisa dada. En lugar de un determinado sujeto, definido previamente, la crítica deconstructiva considera que: «En un sentido el sujeto está constituido mediante una exclusión y diferenciación, quizás una represión, que es subsiguientemente ocultada, revestida por el efecto de la autonomía» (Benhabib y otros, 1995: 45-46). Las dos ideas centrales de la concepción de Butler son, que la autonomía del sujeto es únicamente "una dependencia no declarada" y que el sujeto es construido: «El sujeto es construido a través de actos de diferenciación y de exclusión que distinguen el sujeto de su afuera constituido» (Benhabib y otros, 1995: 46).

Las argumentaciones de Butler van a fijarse en el problema de la agencia y en el del sujeto del feminismo, ambos fundamentales en el debate. Su réplica la centra en la no necesidad de asumir un sujeto previo para salvar la agencia y escapar del determinismo. Para lo cual delimita entre "estar constituido" y "estar determinado", y considera que, precisamente, sería «el carácter constituido del sujeto la condición de su agencia» (Benhabib y otros, 1995: 46). Por lo que se pregunta: «¿Necesitamos asumir teoréticamente desde el principio un sujeto con agencia *antes* de poder articular los términos de una tarea política de transformación, resistencia, democratización radical significativa social y politicamente?» (Benhabib y otros, 1995: 46). Teniendo en cuenta que las condiciones de posibilidad del sujeto y su agencia radican en un campo de articulación en el que al mismo nivel se dan poder y política, entonces no hay porqué presuponer un sujeto agente como dado ya previamente a esa articulación. Para Butler está claro que la "agencia" es una "prerrogativa política".

La posibilidad de definir la crítica desde esta perspectiva la va a centrar en la "resignificación". No se trataría, por lo tanto, de establecer una determinada "instancia crítica" que operara en la teoría como el punto desde el que es posible cuestionar, apelar, interrogarse. La crítica como "resignificación" desde el modo de pensamiento deconstructivo radicará en "la propia posibilidad del poder de ser revisado". Porque, al no considerar el sujeto ni como base ni como producto, no es un punto de partida ni un resultado, es «...la permanente posibilidad de un cierto proceso de resignificación: aquél que logra desviarse y pararse a través de otros mecanismos de poder» (Benhabib y otros, 1995: 47).

La crítica no se une a la norma ni a la utopía pero tampoco se basa "en las luchas y anhelos". Ni es teoría ni es "crítica situada", más bien radicará en mostrar que el sujeto que se constituye delimitado en campos de producción determinados supone la exclusión de otros. Supone desautorizar y excluir a otros y, por lo tanto, crear un campo de sujetos desautorizados, figuras despreciables, poblaciones erradicadas, etc.

Desde esta concepción se problematiza la posibilidad de construir un sujeto emancipatorio "mujeres" porque se considera que, "mujeres", se utiliza como una categoría que no se incluye ni en la de los opresores ni en la de los oprimidos. La dificultad estriba en definir "otra clase de opresión" por lo que habría que construir esa categoría "mujeres" explicando los procesos de exclusión que han constituido a las mujeres y no presuponiendo el sujeto "mujeres" como el sujeto de la emancipación.

Butler considera que la crítica deconstructiva no significa ninguna "muerte del sujeto" y que, por lo tanto, no se puede aceptar la crítica que se le hace de que, justo cuando las mujeres comienzan a ser sujeto, se hable de la muerte del sujeto. Por eso afirmará que: «considerar la construcción del sujeto como políticamente problemática no es lo mismo que eliminar el sujeto; deconstruir el sujeto no es negarlo o eliminar el concepto; al contrario, deconstrucción implica solamente que suspendemos todos los compromisos a los que se refiere "el sujeto" y que consideramos las funciones lingüísticas a las que sirve en la consolidación y ocultamiento de autoridad» (Benhabib y otros, 1995: 48). En definitiva, es abrir sus posibilidades significativas.

Por otra parte cuestiona que haya en el feminismo la necesidad política de definir a las mujeres como "madres", "dominadas sexualmente", etc. La petición de demandas en nombre de las mujeres, tanto las manifestaciones como los esfuerzos legislativos tienen que hacerse invocando ese "nosotras las mujeres" pero, al mismo tiempo, hay que asumir los riesgos que comporta si se pretende establecer una "identidad política" como base del movimiento feminista. La solidaridad no se produce desde ahí. Para Butler, la demanda del feminismo de un contenido descriptivo determinado para "las mujeres" lleva a la fragmentación y no sólo al debate sobre sus posibilidades. Por ello considera que:

> Al contrario, si el feminismo supone que "mujeres" designa un no-designado campo de diferencias, un campo que no puede ser totalizado ni sumado por una categoría de identidad descriptiva entonces el término llega a ser un lugar de permanente apertura y resignificación (Benhabib y otros, 1995: 50).

9.2.4. *Hacia una crítica feminista autónoma*

Lo que es evidente en todas las controversias filosóficas culturales y políticas, dentro y fuera del feminismo, es que no hay una teoría de la racionalidad que pueda presentarse como alternativa única. Las revisiones y alternativas a la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas son un buen ejemplo de ello. El concepto de crítica que el feminismo elabora desde sus inicios es una "crítica específica" que se refiere al dominio sexual, el cual pone de manifiesto como un dominio específico. Otras alternativas a la teoría crítica desde feminismos anclados en otros paradigmas filosóficos, como pueda ser el postestructuralismo, también se refieren al dominio sexual, pero el problema radica en cómo se refieren a él y en cómo se elabora la crítica a ese dominio.

A partir de ahí el intento de establecer un diálogo fructífero dentro del feminismo, que ponga de manifiesto las posibilidades que la "crítica feminista" autónoma pueda tener, será positivo para la teoría y la política feministas. Al margen de las controversias que conlleven los necesarios anclajes filosóficos y culturales de cada aportación. Diálogo fructífero no significa *totum revolutum* pero sí tener presente la idea de que el paradigma es el del feminismo y que en ese sentido no ha de ser la crítica feminista la que se encuentre atrapada en uno u otro paradigma teórico que la constriña hasta el punto de no poder dialogar con otras alternativas feministas por el peso del modelo del que parten.

La controversia entre teoría crítica de la sociedad y crítica social sin filosofía se va convirtiendo en una disputa sobre las repercusiones del postmodernismo y el postestructuralismo en la crítica feminista. De manera que el debate, calificado como intraparadigmático por Benhabib, por darse dentro de la misma teoría crítica, se convierte en un debate, también, entre paradigmas. Ahora bien, precisamente esto da lugar a la posibilidad de mediación entre paradigmas desde el feminismo. La mediación se produce al introducir Nancy Fraser la "crítica situada" para definir su crítica social sin filosofía porque esa "crítica situada" va a busca alianzas con el postmodernismo.

Las diferencias en el modo de entender la crítica entre Benhabib y Fraser se encuentra en el estatuto teórico del feminismo que ambas defienden. Mientras en Benhabib el feminismo es una teoría de la emancipación que aúna norma y utopía, Fraser defiende un feminismo en el que, las luchas de las mujeres, se unen a

sus anhelos en sus mismas prácticas políticas de manera que no habría teoría de la emancipación como propuesta sino prácticas emancipatorias concretas. La teoría surgida de la crítica situada siempre sería contextualizada en múltiples y variados sentidos.

Hay que recordar que Benhabib especifica el significado de crítica como la necesidad del ideal normativo y utópico que se contiene en un ideal hegeliano, la eticidad. Rechaza del hegelianismo lo que se refiere a una filosofía del sujeto transubjetiva pero mantiene la idea de una "forma de vida común" como ideal ético. Ese aspecto lo traslada a su concepción del "sí mismo situado" que desarrolla a partir del concepto de "otro concreto". De manera que el "sí mismo situado" tiene las características de una forma de vida, de una interrelación con los otros, familiar cultural, etc., distinta de la universalidad que entraña el otro generalizado. En ese ideal ético es donde están las bases para la crítica y para las posibilidades de la norma y la utopía. Pero, en Fraser, la crítica no está en una forma de vida común que se presentara como ideal ético, es decir, no tiene la carga de la eticidad hegeliana, sino la carga política de las "luchas y anhelos de las mujeres", por lo que es lo político lo que entraña la crítica. Esta diferencia es la que subyace en la controversia.

En su discusión del feminismo como "crítica situada" y del acercamiento del feminismo al postmodernismo, Benhabib argumenta en contra de la pretensión de que el feminismo no tenga criterios normativos más allá de los contextuales. Considera inconcebible un feminismo sin crítica social, pero defiende que ésta también requiere un compromiso con el conocimiento y los intereses emancipatorios. Por ello estaría de acuerdo en que la alianza del feminismo lo fuera, en todo caso, con un postmodernismo débil que recogiera los niveles de legitimación que se encuentran en las prácticas, culturas, sociedades y tradiciones determinadas. Sin embargo ve la dificultad de que desde un sentido pragmático y contextual puedan encontrarse reconstrucciones ideales típicas, por lo que considera necesario una perspectiva filosófica para introducir "prioridades normativas y una clarificación de aquellos principios en nombre de los cuales uno habla". Considera un defecto de la crítica feminista situada suponer una especie de "monismo hermenéutico del significado" (Benhabib y otros, 1995: 27). Es decir, suponer narrativas tan unívocas e incontrovertidas en nuestras culturas que con sólo apelar a ellas, estas por sí mismas nos puedan proporcionar elementos evaluativos. También considera un defecto de la crítica situada: «asumir que las normas constitutivas de una determinada cultura, sociedad y tradición sean suficientes para capacitar a cualquiera para ejercer la crítica en nombre de un futuro deseable» (Benhabib y otros, 1995: 27).

La "retirada de la utopía" que el postmodernismo ha significado es lo más negativo que encuentra en el acercamiento del feminismo al mismo porque considera que es impensable una transformación radical para las mujeres sin "ciertos princi-

pios regulativos de esperanza". Que la utopía haya sido teorizada filosóficamente de modo fundacionalista y con trampas teóricas, como denuncia el postmodernismo, no es óbice para que sea inadecuado proponer "la retirada de la utopía" para luchas como la feminista que están necesitadas de ello. La estrategia teórica de Benhabib para explicar por qué considera "una difícil alianza" la del feminismo con el postmodernismo consiste en distinguir entre dos versiones del mismo, una fuerte y otra débil, en cada uno de los grandes temas que resumirían el legado postmodernista: la muerte de la metafísica, el fin de la historia, la muerte del sujeto. La versión fuerte del postmodernismo tendría que ser rechazada por imposibilitar un concepto del sujeto autónomo, base de la política emancipatoria del feminismo, así como una reconstrucción de la historia de las mujeres que mostrara el interés emancipatorio en el pasado, además de la imposibilidad de construir una crítica feminista radical.

Desde la crítica a la teoría crítica y desde su propuesta de crítica social sin filosofía, Nancy Fraser ha ido elaborando un concepto de crítica feminista como crítica situada que ha recogido a su vez parte de la propuesta postmodernista. En su controversia con Benhabib a propósito del papel del postmodernismo para la crítica feminista se encuentra con un problema doble: el de que Benhabib no utiliza la distinción que ella misma ha hecho entre una versión fuerte y otra débil del postmodernismo para sacar de ahí ventajas en la discusión y poder avanzar y, por otra parte, el de que el feminismo postestructuralista de Judith Butler introduce en la discusión un nuevo paradigma antitético a la *Teoría Crítica*. Delante de la situación de que el feminismo tenga que elegir entre la *Teoría Crítica* y el postestructuralismo, Fraser aboga por "mantener los mejores elementos de cada paradigma ayudando a preparar la base para una integración fructífera en la teorización feminista" (Benhabib y otros, 1995: 60).

Lo interesante de la propuesta de Fraser radica precisamente en la pretensión de avanzar de forma autónoma en la teorización feminista. No se trataría, por lo tanto, de una postura ecléctica sino de que la crítica feminista se enriqueciera mediante los debates entre distintos paradigmas respecto a los diversos temas que la afectan: el sujeto del feminismo, la historia del feminismo, las esperanzas del feminismo.

En ese sentido discute las concepciones de Benhabib y Butler, pero también las diferencias entre cada una de ellas y su propia postura considerándolas como "falsas antítesis" (Benhabib y otros, 1995: 59).

Si se centra la discusión en el problema de cómo entender la crítica, Fraser contrargumenta a Benhabib planteando las posibilidades de establecer "narrativas empíricas amplias falibilistas y no fundacionales" frente a las metanarrativas filosóficas fundacionales. Considerando que el interés emancipatorio no tiene por qué basarse en estas últimas, califica de "falsa antítesis" la que contrapone "compromiso polí-

tico" y antifundacionalismo. Incluso piensa que la propia Benhabib, en su desarrollo del "sí mismo situado", está abogando por una postura de la que no saca todas las consecuencias.

La autorreflexión crítica es posible, desde la perspectiva de Fraser y Nicholson, sin necesidad de apelar a una filosofía como discurso histórico trascendental que articulara criterios de validez para todos los otros discursos. Por ello considerarán que las críticas de Benhabib a la "crítica situada" sería una "falsa antítesis" entre ésta y la autorreflexión crítica.

La concepción de la "crítica" que Fraser está enfatizando también polemiza con el concepto de "resignificación", el cual considera que funciona en el discurso de J. Butler de la misma manera que el de "crítica" funciona en el de ella. Pero afirma difieren en que, mientras "crítica" está conectado a los conceptos de "autorización y justificación", con connotación positiva conectada a una petición de validez, no ocurre lo mismo con "resignificación". Resignificación no implica esa justificación ya que pretende ser una opción epistemológicamente neutral.

El objetivo de Fraser es buscar confluencias en el debate y romper los términos dicotómicos del mismo. Cambiar de rumbo, en definitiva. Un nuevo proyecto en el que:

> [...] podríamos considerar la subjetividad como dotada con capacidades críticas *y* como culturalmente construida. De la misma manera, se podría considerar la crítica como simultáneamente situada *y* capaz de autoreflexión, como potencialmente radical *y* sujeta a justificaciones. De igual manera, se podría establecer una relación con la historia que fuera al mismo tiempo antifundacionalista *y* políticamente comprometida, promocionando un campo de historiografías que están contextualizadas *y* son provisionalmente totalizadoras. Finalmente se podría desarrollar una concepción de identidades colectivas como discursivamente construidas *y* al mismo tiempo complejas permitiendo la acción colectiva y susceptible para la perplejidad, en necesidades de deconstrucción y reconstrucción. En resumen, debemos intentar desarrollar nuevos paradigmas de teorización feminista que integren los puntos de vista de la Teoría Crítica con los del postestructuralismo» (Benhabib y otros, 1995: 71-72).

El problema que se está planteando en la teoría feminista contemporánea es la necesidad de un desarrollo autónomo de la crítica desde el feminismo. Habría que ver hasta qué punto las antítesis son falsas, como afirma Fraser, o reales, como afirma Benhabib. Pero, en todo caso, el esfuerzo tendría que radicar en buscar confluencias como está proponiendo Fraser y ver las posibilidades de que se configure la crítica como "crítica feminista autónoma".

9.3. Bibliografía

Benhabib, S. (1986): *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theor.* Columbia University Press. New York.

Benhabib, S. y Drucilla C. (ed.) (1990): *Teoría feminista y Teoría Crítica* (trad cast. Ana Sánchez). Edicions Alfons el Magnanim. IVEI. Valencia.

Benhabib, S. y otros (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exange* (introd. Linda Nicholson). Routledge. New York.

Firestone S. (1973): *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona.

Fraser, N. y Nicholson, L. (1990): «Social Criticism Without Philosophy: An Enconter Between Feminism and Postmodernism», en Nicholson, L. (ed.) *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York (trad. cast. *Feminismo y Postmodernidad.* Feminaria. Buenos Aires, 1995).

Haraway, D. (1995a): *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Ediciones Cátedra, Universitat de València. Instituto de la Mujer.

— (1995b): *Manifiesto para Cyborgs*, col. Eutopias (vol. 86). Ed. Episteme. Departamentos de Filosofía, Historia Contemporánea, Teoría de los Lenguajes, y Asociación Vasca de Semiótica. Valencia.

síntesis

FILOSOFÍA

El presente libro ofrece una panorámica de los temas y las polémicas más relevantes que tienen lugar en el ámbito de la teoría y la crítica feministas actuales: el feminismo como una teoría crítica de la política y como aportación de unas posiciones propias en relación con el multiculturalismo y la ecología; la producción propia en relación con el tema de la subjetividad y los debates que ha generado, en el contexto de las polémicas en torno a la crisis de la modernidad; y los conceptos de género y de diferencia sexual, tratados en toda la complejidad que revisten en sus actuales planteamientos.

Por último, a la luz del espectro de problemas desplegado, se analiza el sentido del feminismo como crítica cultural y como crítica filosófica. Así, en conjunto, este volumen da cuenta de buena parte de lo que ha producido en los últimos años el feminismo español ■

thémata

EDITORIAL SÍNTESIS

ISBN 84-7738-728-1
37110
9 788477 387282